

Рудольф Шнакенбург
НОВОЗАВЕТНАЯ
ХРИСТОЛОГИЯ

(Том III, глава IV)
с предисловием кардинала Иоанна
Виллебрандса

СОДЕРЖАНИЕ

PRESENTATION DE LA «CHRISTOLOGIE DES NEUES TESTAMENTS» (RUDOLF SCHNACKENBURG)

ПРЕДИСЛОВИЕ ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА КАРДИНАЛА ИОАННА ВИЛЛЕБРАНДСА

О МЕТОДИКЕ НОВОЗАВЕТНОЙ ХРИСТОЛОГИИ

ВВЕДЕНИЕ

1-й ОТДЕЛ. ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА КАК ИСХОДНЫЙ И НАЧАЛЬНЫЙ ПУНКТ НОВОЗАВЕТНОЙ ХРИСТОЛОГИИ

1. Событие воскресения Иисуса Христа как исторический исходный пункт веры во Христа
2. Воскресение Иисуса Христа как исходный богословский пункт первохристианской христологии

2-й ОТДЕЛ. ДРЕВНЕЙШАЯ ХРИСТОЛОГИЯ ПЕРВОХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ

1. К проблематике древнейшей христологии
2. Христология «Прославления»
3. Христос κατὰ σάρκα и κατὰ πνεῦμα

3-й ОТДЕЛ. ВЗГЛЯДЫ СИНОПТИКОВ НА СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ «ЗЕМНЫМ ИИСУСОМ» И «ПРОСЛАВЛЕННЫМ ХРИСТОМ»

1. Евангелие от Марка
2. Евангелие от Матфея
3. Христология Луки

4-й ОТДЕЛ. РАЗВИТИЕ ХРИСТОЛОГИИ: ХРИСТОС В СВОЕМ ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИИ, ЗЕМНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ И ПРОСЛАВЛЕНИИ

1. Гимн о Христе (Филип. 2,6-11)
2. Основные моменты Павловой христологии: рясчатый Мессия, Сын Божий, Господь, второй Адам
3. Иоаннова Христология: Воплощение Слова, Сын как Откровение Отца, нисхождение и возвеличение Сына Человеческого, ниспослание Св. Духа и прославление Отца

5-й ОТДЕЛ. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ХРИСТОЛОГИИ; РАЗНООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ

1. Первое послание Петра и пастырские послания
2. Христология послания к Евреям
3. Образ Христа в Откровении Иоанна Богослова
4. Единство новозаветной христологии

ПРИМЕЧАНИЯ

PRESENTATION DE LA «CHRISTOLOGIE DES NEUES TESTAMENTS» (RUDOLF SCHNACKENBURG)

Une christologie du Nouveau Testament, comme on l'entend aujourd'hui, est avant tout un effort pour pénétrer, par l'intelligence de la foi, ce que les différents écrits néo-testamentaires nous disent de Jésus, le Christ.

Il y a donc au moins deux presupposes qui jouent un rôle décisif dans cette recherche. Le *premier* est que les écrits néo-testamentaires ne sont pas tous de la même époque, et ne precedent pas nécessairement du même milieu. La possibilité existe donc, au moins théoriquement, qu'il y ait des manières diverses de presenter le même mystère du Christ, sous des angles et des aspects différents et avec des langages nouveaux.

Mais, d'autre part, il y a aussi le fait que toutes les dimensions et les richesses de ce même mystère n'aient pas été perçues d'emblée par tous depuis l'inauguration de la predication de l'Eglise; encore moins durant la vie terrestre du Seigneur.

On peut se trouver ainsi avec des formulations du mystère de l'identité du Christ, dans les différents écrits du Nouveau Testament, qui ressortissent à des registres de pensée et de langage théologique d'origines et de contenus divers.

A ceci, il faut ajouter que la position de ce problème de la christologie du Nouveau Testament n'est pas toujours la même, au point de vue méthodologique. Il n'est pas sans conséquences, par exemple, qu'il y ait eu, dans la première moitié de ce siècle, et même par la suite, dans un courant assez important de l'exégèse, surtout allemande, une tentative de lecture des Evangiles à partir de leur rapport avec la ou les communautés qui leur ont donné le jour, plus qu'à partir de la réalité de Jésus lui-même, jugée insaisissable. On disait, en effet, et dans une certaine mesure on le dit toujours, que ce que nous avons, dans les textes évangéliques, n'est que l'interprétation plus ou moins tardive et très marquée par des préoccupations d'une autre époque, d'une réalité tout à fait différente. Jésus de Nazareth n'aurait été ainsi qu'un prédicateur de la venue imminente du Règne de Dieu, ou, à la limite, un "prophète des derniers temps", et n'aurait eu aucune conscience ni d'une identité, ni d'une mission transcendante.

Ces positions nous paraissent extrêmes, et elles le sont de fait. On ne voit pas comment, en effet, ces lectures de l'Ecriture pourraient être cohérentes avec la foi séculaire de l'Eglise.

C'est à ce point précis que se place l'effort du Prof. Schnackenburg. Il entend relever le défi de la critique biblique portée à l'extrême, et montrer ainsi, avec ses mêmes instruments scientifiques, dont on ne peut faire abstraction, qu'une lecture critique du

Nouveau Testament reste possible comme point de départ d'une saine christologie. Une christologie qui tienne donc compte de résultats critiques certains, mais qui maintienne en même temps le lien indissoluble entre la conscience de Jésus pendant sa vie terrestre, et les différentes expressions de la foi de l'Eglise naissante.

Pour ceci, le Professeur Schnackenburg insiste sur le rôle central de la resurrection de Jésus, affirmée comme un fait auquel tout le Nouveau Testament rend témoignage. C'est à la lumière de ce fait que les auteurs du Nouveau Testament ont relu des actes et les paroles de Celui avec qui ils avaient vécu, ou qui leur avait prêché, ou encore qui s'était révélé à eux, comme c'est le cas pour Paul. A cette lumière, ils y ont réfléchi, et ils ont pu mieux percevoir quel était le sens vrai de ces paroles et de ces actes, en tant que révélateurs d'une identité unique. Puis ils ont formulé les différents aspects de cette identité, à l'aide des catégories prises à l'Ancien Testament et transmises dans la lecture juive de l'époque qu'ils vivaient, mais en les transformant de l'intérieur. Ils étaient bien conscients que cette identité dépassait toutes ces catégories, mais que ces dernières étaient tout de même capables de l'exprimer. D'ailleurs, le Professeur Schnackenburg se montre convaincu du fait que ces catégories, même les plus hautes, comme 'Fils de Dieu', ne sont pas du tout étrangères à Jésus lui-même dans sa vie mortelle. Et, en tout état de cause, elles restent intrinsèquement cohérentes avec la réalité profonde de Jésus, de fils de Dieu et fils de Marie.

Encore, si le Professeur Schnackenburg est disposé à admettre une certaine évolution ou un certain progrès dans cette conscience ou réflexion sur le mystère du Christ, il est aussi bien convaincu que cette évolution n'est pas linéaire; c'est-à-dire qu'elle ne procède pas de façon uniforme et toujours croissante d'une notion christologique assez fruste à une christologie complètement développée, à laquelle, et à elle seulement, appartiendraient des notions comme celle de Fils de Dieu préexistant. Il est bien conscient que, chez St Paul, par exemple, dont les premiers écrits sont considérés comme les textes les plus anciens du Nouveau Testament, il y a déjà une conscience très nette d'une identité du Christ Jésus qui dépasse la notion d'un Messie revenant à la fin des temps, d'ailleurs imminente.

L'effort du Professeur Schnackenburg est un effort respectable et digne de toute attention. Il n'est pas unique, et l'on doit tenir compte du fait qu'il y a d'autres manières d'interpréter les mêmes faits et de les organiser dans un autre schéma chronologique, qui donne peut-être plus de poids à la continuité entre les différents écrits du Nouveau Testament, y compris l'Evangile selon St. Jean.

Le Nouveau Testament n'est pas en effet une espèce de conglomérat accidentel d'écrits d'époques et tendances différentes mais possède une unité fondée dans ce qu'il enseigne et dans le témoignage qu'il donne du mystère du Christ, à recevoir dans la foi. Et ceci lui vient, dans l'unité de la Bible entière, Ancien et Nouveau Testament, de l'inspiration qui fait de l'un et l'autre la Parole même de Dieu.

Dans ce sens, l'essai du professeur Schnackenburg, comme d'autres tentatives semblables, sont une preuve de plus de l'extrême difficulté de ces problèmes, et en même temps de la pluralité des solutions auxquelles peut donner lieu cette tentative, difficile mais nécessaire, d'utiliser au maximum l'outillage critique, tout en se laissant guider et inspirer par la foi millénaire de l'Eglise, en dehors de laquelle on ne lit pas l'Ecriture, mais on en ronge seulement l'écorce.

Février 1986

ПРЕДИСЛОВИЕ ЕГО
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА
КАРДИНАЛА ИОАННА
ВИЛЛЕБРАНДСА

В наше время новозаветная является прежде всего попыткой постичь глазами веры то, что различные новозаветные писания сообщают нам об Иисусе Христе.

В этом поиске решающую роль играют по меньшей мере две предпосылки: согласно первой, книги Нового Завета были написаны в разное время, а их авторы не всегда принадлежали к одним и тем же кругам. Следовательно, существовала - по меньшей мере теоретически — возможность представить единую тайну Христа в разных аспектах и разными словесными средствами.

Но с другой стороны, следует иметь в виду, что эта тайна не сразу была воспринята всеми с самого начала церковного благовестия во всех своих измерениях и полноте. Еще в меньшей мере она воспринималась во время земной жизни Господа.

Поэтому в разных новозаветных писаниях можно встретиться с различными выражениями тайны Христа, которые основываются на разных по своему происхождению, содержанию и языку богословских представлениях.

Кроме того, сама постановка этой проблемы (новозаветной христологии) зависит также от методологического подхода. Например, нельзя не обратить внимания на попытку многих современных, особенно немецких экзегетов в первой половине этого века, и даже в более поздний период, толковать Евангелия прежде всего в контексте их соотношения с общинами, где они возникли, а не из реальности Самого Иисуса, которая, по их мнению, оставалась неуловимой. Действительно, иные утверждали и продолжают в какой-то мере утверждать до сих пор, что в евангельских текстах мы встречаемся лишь с более или менее поздней интерпретацией, характерной для другой эпохи с ее совершенно иной реальностью, а потому Иисус из Назарета был, дескать, лишь провозвестником скорого пришествия Божия Царства или же только «пророком последних времен», который совершенно не сознавал своей Божественной сущности и трансцендентной миссии.

Такие мнения нам представляются крайними, и таковыми они на самом деле и являются, ибо подобные интерпретации Писания трудно согласовать с древней верой Церкви.

Именно освещению этого вопроса посвящен труд проф. Шнакенбурга. Он принимает вызов библейской критики, доходящей до крайностей, и, используя те же научные средства, без которых обойтись нельзя, показывает, что критическое толкование Нового Завета вполне допустимо в качестве отправного пункта христологии, которая считается с известными выводами библейской критики, но вместе с тем сохраняет неразрывную связь с самосознанием Иисуса во время Его земной жизни и различными выражениями веры ранней Церкви.

Для достижения этой цели проф. Шнакенбург подчеркивает первостепенное значение Воскресения Иисуса как непреложного факта, свидетельством которому служит весь Новый Завет. В свете этого решающего события авторы новозаветных писаний оценивали действия и слова Того, Который жил и проповедовал среди них или же, как в случае апостола Павла, особым образом им открылся. Размышляя о воскресении, они смогли лучше уразуметь подлинный смысл Его слов и действий, раскрывающих Его подлинную природу. Затем с помощью ветхозаветных категорий и представлений современного им иудаизма, внутренне ими трансформированных, они выявили разные аспекты Его Личности. Они ясно сознавали, что Он превосходит все эти категории, однако считали все же возможным с их помощью выразить свое представление о Нем. Да и проф. Шнакенбург убежден в том, что Сам Иисус в период Своей земной жизни до Своего Воскресения вовсе не отмежевался в Своем самопонимании от этих категорий, включая самые высокие из них, например «Сын Божий». И в любом случае, они были вполне созвучны с глубинной реальностью Иисуса, Сына Божия и Сына Девы Марии.

Далее, если проф. Шнакенбург и склонен допустить известную эволюцию и прогресс в этом осознании и размышлении в отношении тайны Христа, он, однако, при этом вполне убежден, что эта эволюция не была прямолинейной, т.е. не шла неуклонно по линии постепенного возрастания от простейших христологических представлений ко все более развитому христологическому учению, лишь в рамках которого могли возникнуть такие понятия как предвечный Сын Божий. Он убедительно показывает, что, например, у апостола Павла, первые послания которого считаются наиболее ранними новозаветными текстами, уже содержится очень ясное представление о Божественном достоинстве Иисуса Христа, далеко превосходящее представление о Мессии, который должен прийти в конце времен, представлявшемся совсем близким.

Исследование проф. Шнакенбурга заслуживает высокой оценки и внимательного подхода. Конечно, над этой темой работает не он один, и следует обратить внимание и на то, что одни и те же факты можно интерпретировать по-разному, вписывая их в иную хронологическую схему, которая, возможно, более подчеркивает единство различных новозаветных писаний, включая Евангелие св. Иоанна.

Ведь Новый Завет не является случайным конгломератом текстов, относящихся к разным эпохам и выражающих разные тенденции, но представляет собою нечто глубоко единое в учении и свидетельстве о тайне Христа, которую можно постичь лишь верою. А это единство, как и единство всей Библии, Ветхого и Нового Завета, проистекает от богодухновенности самого Слова Божия.

В этом смысле исследование проф. Шнакенбурга, как и другие попытки такого рода, еще раз подчеркивает исключительную сложность этих проблем и в то же время указывает на возможность различных выводов, которые могут быть сделаны в ходе этих трудных, но необходимых попыток исследования с максимальным использованием критического аппарата, когда, однако, при этом руководствуются и вдохновляются древней верой Церкви; иначе исследователь при всей добросовестности и тщательности анализа будет скользить по поверхности текста, не постигая подлинного смысла Писания.

† Иоанн Кардинал Виллебрандс

О МЕТОДИКЕ НОВОЗАВЕТНОЙ ХРИСТОЛОГИИ

ВВЕДЕНИЕ

Поскольку христианство явилось на земле не как учение, но как действительность и динамическое движение, то первохристианское богословие является не чем иным, как отражением его самосознания и его возрастающего самопонимания. Однако христология, непосредственное раскрытие веры в Иисуса Христа, является ядром перво-христианского богословия, источником и средоточием всех богословских идей, которые пронизывали и сопровождали веру во Христа с самого начала ее возникновения. Она выросла из иудейской веры в будущее, грядущее спасение, т.к. Иисус из Назарета как историческая личность явился в древнем народе Божиим Израилем и Его стали принимать после Воскресения как Христа, т.е. как Мессию, хотя и в особом смысле, выходящем за рамки всех иудейских представлений. Таким образом, Он означает исполнение всех обетований спасения и, вместе с тем, т.к. земная история продолжается, обетованием завершения спасения. Через Воскресение Он Сам в Своем Лице достиг небесно-эсхатологической цели, дабы повести к ней за Собой всех верующих в Него. Потому Он становится Свидетелем и ручательством грядущего совершенного мира и обретает эсхатологическое измерение. Поэтому, с одной стороны, Его можно «вписать» в историю спасения, но, с другой стороны, Ему подобает особое эсхатологическое значение. По слову Откровения Иисус Христос есть последнее и окончательное Слово Божие к людям (Евр. 1,2). Он воплощает абсолютное Божие требование к каждому человеку (Иоан. 3,18); Он единственный посредник спасения (Деян. 4,12; 1 Тим. 2,5 и д.). Он есть вершина, кульминация истории спасения, откуда освещается все прошлое и все будущее, Он одновременно и цель и конец (*telos*), т.к. в Нем история спасения обретает эсхатологическое завершение. Это священо-историческое и эсхатологическое значение Личности Иисуса Христа, сочетающее небесно-земное и богочеловеческое измерения, затрудняет любое богословское суждение о Нем. Немало затруднений представляет и выработка языковой нормы относительно того, что подразумевать под «священо-историческим» и что под «эсхатологическим».

Таким образом, полное значение Иисуса Христа нелегко воспринять и изложить человеческими словами. Если так, в принципе, дело обстоит в наше время, после многих столетий богословских *усилий*, то еще в большей мере это относится к первохристианству, когда появилась и, в основном, сформировалась вера во Христа. Очевидно, что самопонимание первых христиан, базирующееся на понимании Иисуса Христа, не могло сразу выявиться со всей зрелостью и ясностью и найти единое и завершенное выражение. Люди, первоначально принявшие веру в Иисуса Христа, опирались на определенные традиции и образы мышления, и в этом были обусловлены исторически, как и все прочие люди. Мы встречаем среди них людей самого разного происхождения и образования: палестинские арамео-язычные иудеи, эллинизированные иудеи, «богобоязненные» язычники, находившиеся в контакте с иудейством, и, наконец, язычники с чисто эллинским воспитанием. Тем не менее, вера в единственное, абсолютное спасительное значение Иисуса Христа присуща всем им с самого начала, о чем повсюду свидетельствуется в Новом Завете. Эта вера

выражается по-разному, в зависимости от традиций и категорий мышления, и лишь постепенно раскрывается в соответствии с возможностями понимания.

Экзегету и библейскому богослову, занимающемуся исследованием новозаветной христологии, ее первоисточками и первосвидетельствами, выпадает двойная, но тесно связанная задача: исторически проследить начатки и развитие христологических воззрений и, вместе с тем, сделать в какой-то мере систематизированный обзор содержания христологического учения. Сложность этой задачи, проявляющаяся во всех сферах новозаветного богословия, затрудняет нахождение удовлетворительного методологического подхода. Главное внимание можно уделять либо историческому развитию, либо существенным понятиям и представлениям, но никогда нельзя рассматривать одно в отрыве от другого. Тот, кто больше следит за линией исторического развития, должен обращать внимание и на обнаруживающиеся и повторяющиеся христологические названия и высказывания; если же предпочтение отдается этим названиям и свидетельствам, то при этом не следует уклоняться от вопроса об их историческом происхождении и развитии. В новозаветной христологии выработались, таким образом, два основных типа исследований: первый ориентируется на историческое развитие и представлен, к примеру, трудами А. Ровлинсона и Г. Севенстера.¹ Второй исходит из самих христологических названий, при случае развивая на их основе исторические линии, к примеру О. Кульман и Ф. Хан.² Трудность для «исторического» направления состоит в непригодности наших источников для последовательного просмотра событий, а для более «системного» есть опасность исторического искажения. Идеального метода попросту нет.

За каждой попыткой, кроме того, нагромождается вся проблематика новозаветного богословия вообще.³ Ныне все более крепнет убеждение, что исторический обзор может исказить собственно богословскую задачу пролить свет на современные возможности веры и понимания, исходя из веры и богословского понимания первохристианской Церкви. Когда к текстам подходят без определенной постановки вопроса и вопрошающего предварительного их понимания, они остаются недоступными и неподатливыми. С другой стороны, не следует подходить к ним с ложными «предвзятыми» суждениями, избегать их сопоставления с другими подходами и лишать себя прямого воздействия самих текстов. В этой ситуации мы предпочитаем в целом придерживаться исторического метода, т.е. по возможности лучше проследить ход развития первохристианской христологии, не упуская из виду при этом существенные богословские вопросы. Особенно важно постичь исходный и начальный пункт первохристианской христологии, т.к. в этом случае можно по меньшей мере увидеть первоначальную единую основу различно выраженных христологических мыслей и избежать ложного толкования совершенно различных набросков («христологии»). Мы не считаем полезным членение по христологическим титулам, т.к. это делает практически невозможным рассмотрение христологических концепций отдельных авторов и богословов (включая синоптиков). А ныне основная задача библейского богословия в том и состоит, чтобы найти наиболее «чистые» формы богословских воззрений и языка, даже если они поначалу представляются не связанными друг с другом. Не боясь такого расчленения, мы считаем однако желательным вслед за дифференцированием ставить вопрос об единстве. Итак, мы сначала исходим из первоисточка и единой основы, затем исследуем ее историческое развитие и различные формы выражения, и наконец, ставим вопрос о «единстве в многообразии».

1-й ОТДЕЛ
ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА
ХРИСТА КАК ИСХОДНЫЙ
И НАЧАЛЬНЫЙ ПУНКТ
НОВОЗАВЕТНОЙ
ХРИСТОЛОГИИ

*1. Событие воскресения Иисуса
Христа как исторический исходный
пункт веры во Христа*

Воскресение Иисуса Христа или, точнее, в соответствии с теоцентрическим и священно-историческим мышлением и терминологией Нового Завета: Его воскрешение Богом,⁴ было историческим началом веры во Христа. На основе явлений воскресшего Господа снова собрались ученики Иисуса, притекли новые верующие и образовалась община, которая в силу сошествия Св. Духа стала себя рассматривать как эсхатологический Народ Божий (Деян. 2) - Церковь Иисуса Христа. Историческим началом веры во Христа Воскресение явилось и в том конкретном смысле, что лишь с этого момента можно действительно говорить о вере в Иисуса как Христа и Сына Божия. Быть может такое утверждение покажется странным в сфере католического богословия. Нередко мнение, что эта вера сформировалась у учеников Иисуса еще во время Его земной жизни. Следует обсудить этот немаловажный вопрос.

Прежде всего ссылаются на исповедание Петра в Кесарии Филипповой: «Ты - Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16,16). Однако новые исследования евангельского текста показывают, что подобные высказывания не следует понимать в прямом историческом смысле. Евангелисты не хотели делать просто исторический обзор, но дать свидетельство веры, в котором события истории Иисуса излагаются в свете пасхальной веры кругу слушателей, способных воспринять эту весть.⁵ В этом случае нам следует сравнить описание этого эпизода по Матфею с более древним сообщением Марка, где Петр исповедует лишь мессианское достоинство Иисуса: «Ты -Христос» (Мк. 8,29). За этим следует не восхваление ученика, как у Матфея (16,17), но строгий запрет говорить об этом кому бы то ни было, а последующий эпизод, где Петр энергично возражает возвещаниям Иисуса о грядущих страданиях, а Иисус резко ставит его на место, пробуждает сомнение в том, соответствовало ли мессианское исповедание интенции Иисуса, созрело ли тогда уже Его осознание Себя Христом. Матфей на этом месте сообщает особое предание об обетовании Иисуса воздвигнуть Его Церковь на Петре, на камне (Мф. 16,18 и т.д.) и формулирует исповедание этого особо выделенного Иисусом ученика таким образом, что оно отвечает не тогдашней исторической ситуации, но его позднейшей вере.⁶

Следующее место подтверждает этот особый подход первого евангелиста: в конце эпизода хождения по водам он сообщает об учениках: «Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий» (Мф. 14,33). Если бы это было точным историческим описанием, то каково же преимущество Симона-Петра в Кесарии перед другими учениками? Марк опять же описывает реакцию учеников на явление Иисуса во время бури по-иному: «Они чрезвычайно

изумлялись в себе и дивились; ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено» (Мк. 6,51-52). Это различие в изложении одного и того же события означало бы явное противоречие, если судить о них с чисто исторической точки зрения.⁷ Матфей хотел обратить внимание своих читателей на то, что означало явление Иисуса на водах и как понимали это событие в земной жизни Иисуса ученики, уверовавшие во Христа. То, что они пришли к такому пониманию лишь после Воскресения Иисуса, было менее важно для катехизаторской цели изложения. Марк несомненно ближе к исторической ситуации, подчеркивая непонимание учеников в этот момент. Однако он тем самым следует своей тенденции, которую чаще всего связывает с «тайной Мессии». Он не менее Матфея стремится проповедовать общине, призывая ее к вере в Сына Божия, но через отражение непостижимой окаменелости сердца учеников Иисуса.⁸

Эти два места у Матфея являются единственными в синоптических Евангелиях, где ученикам приписывается полное христологическое исповедание Иисуса и Его Воскресения. Иначе этот вопрос представлен в Евангелии от Иоанна. Здесь наряду с учениками (1,49; 6,69; 16,30; 17,8, 25) исповедуют высокое мессианское достоинство Иисуса также другие (4,42; 6,14; 9,35-38; 11,27). В этом последнем и самом зрелом Евангелии предлагается Самооткровение Иисуса и богословски раскрывается соответствующая ему вера, и потому придается большое значение исповеданиям, соответствующим Откровению Самого Иисуса. Исторические события, прикровенное и явное Откровение Иисуса, здесь сопряжены с диалектикой веры и неверия.⁹ Мы не будем входить в обсуждение вопроса об исторической вере учеников Иисуса.

Констатация того, что ученики до Пасхи еще не пришли к подлинно христологической вере, конечно, не означает, что у них не было никакой веры в Иисуса во время Его земной жизни. Иначе последовали ли бы они за Ним, терпя лишения? Однако трудно определить содержание этой веры. Просьба сынов Зеведеевых (Мк. 10,37; Мф. 20,21) и другие намеки позволяют сделать вывод, что им были еще присущи ожидания земного Мессии. Лука отмечает эту позицию вплоть до Вознесения Иисуса (Лк. 19,11; 22,38; 24,21; Деян. 1,6); перемена происходит лишь после сошествия Св. Духа в Пятидесятницу. Тогда они единогласно возвестили, как сформулировал ап. Петр в своей речи в день Пятидесятницы, что: «Бог соделал Господом и Христом этого Иисуса, которого вы распяли» (Деян. 2,36). То, что Лука подчеркивает в своем богословском видении, является в принципе убеждением всех евангелистов: к совершенной вере в Иисуса как в Мессию и Сына Божия ученики пришли лишь по Воскресении.

Когда мы рассматриваем день Воскресения Иисуса как историческое начало веры во Христа, то это еще не означает, что в этом событии заключены вместе с тем ее первоисточник и первопричина. Вера учеников является ответом на Божие Откровение в Иисусе Христе, и, взвесив это, мы не можем начинать историю веры во Христа лишь с момента Пасхи. Бог открывал Себя и в земных делах Иисуса Христа; Воскресение Распятого обретает свой смысл в земной жизни Иисуса, раскрывая ее при этом всецело в свете Откровения. Поэтому вместе с первохристианской Церковью нам следует рассматривать земную жизнь Иисуса, Его слова и дела, как неотъемлемую часть Откровения о Христе. Если первохристианская Церковь исповедовала исторического Иисуса как Мессию и Сына Божия, то она должна была также знать и размышлять о том, что сказал и сделал этот человек Иисус. Она должна была обретать причину и оправдание своей веры также в самой земной жизни Иисуса. Из этого стремления возникли Евангелия,

которые в свойственной им форме свидетельствуют о взаимосвязи исторических событий и исповедующей веры.

В современной дискуссии об «историческом Иисусе и керигматическом Христе», в детали которой мы здесь не входим,¹⁰ более уже не отстаивается мнение, что евангельские слова Иисуса со всеми самоименованиями являются доподлинно историческими в буквальном смысле, без влияния на них последующей послепасхальной веры. Однако это не означает, что послепасхальная вера не имеет основания и оправдания в словах и делах земного Иисуса.¹¹ Если для учеников земная деятельность Иисуса обрела свой «мессианский» смысл лишь в свете утра Воскресения, если для них лишь после этого слова и дела Иисуса стали восприниматься исходящими от Сына Божия, Который в новом, неожиданном смысле исполнил чаяния Израиля, то это не значит, что у них возникло искаженное представление о земной жизни Иисуса в свете новой веры. У них лишь раскрылись глаза, подобно Эммаусским ученикам, у которых сначала глаза были закрыты, но затем открылись при преломлении хлеба (Лук. 24,16-31).

Ныне нашу веру меньше, чем прежде, беспокоит мнение исторической критики, что Иисус Сам не использовал тех или иных титулов, которые мы слышали в Евангелиях как произнесенные Им Самим (с уверенностью нельзя даже доказать употребление Им названия «Сын Человеческий»)¹². Мы знаем о том, что апостольское предание формировалось через веру и лишь в ней обретало полный смысл, и нас не смущает то, что первохристианская Церковь «вольно» передавала слова и дела Иисуса, уверенная в правильном их понимании. Критическое направление «жизнеописаний Иисуса»¹³ не только показало нам сомнительность возможности воссоздать точный исторический образ Иисуса, реконструировать Его слова и действия, показать Его программу, но и привело к мнению, что было бы ошибочным в богословском плане отделять «исторического Иисуса» от «Христа веры». Для того, чтобы воссоздать Его истинный исторический облик, нам следует смотреть на Иисуса из Назарета лишь глазами веры первохристианской общины. Иначе Он останется для нас, как и для Его современников, непонятым феноменом и неразрешимой загадкой.

Это не означает, что историко-критическое исследование, например, вопроса о том, именовал ли себя, и в каком смысле, Иисус «Сыном Человеческим», нам вовсе безразлично. Подобные исследования имеют определенное значение, особенно для выяснения вопроса, что думал Иисус о Своей смерти, как Ему представлялось исполнение эсхатологических возвещений о спасении, пришествие грядущего Божия Царства. Что понимал Он под исполнением обетования о спасении, приписывая Своей смерти спасительное значение «для многих» (Мк. 14,24). Приписывал ли Он при этом Себе активную роль (второе пришествие, суд), или же это свидетельства первохристианской общины уже после Воскресения? Сколь бы ни был важен этот вопрос для обоснования первохристианской веры, решающего значения он все же не имеет. Хотя этот вопрос остается открытым, ясно то, что первохристианская община после Воскресения ожидала, на основании Воскресения Иисуса из мертвых, нового пришествия Господа во славе, и обретала в словах и делах земного Иисуса достаточно оснований для своей веры.

Вопрос об именовании Иисуса имеет второстепенное значение и потому, что мы располагаем в достаточной мере другими указаниями в отношении понимания Иисусом Своей особой роли в Своем земном служении. Ограничимся несколькими, наиболее важными:

а) Иисус занял по отношению к ветхозаветному закону такую позицию, которая объяснима лишь Его уверенностью в том, что Он знает и возвещает доподлинную волю Божию. Он отвергает «предание старцев» (Мк. 7,5-13), восстанавливает нерасторжимость брака (Мк. 10,1-9). Он с легкостью отвергает столь важные для иудаизма предписания о субботе и ритуальной чистоте, но, напротив, усиливает строгость нравственных требований (Нагорная проповедь). В трудных вопросах, например об уплате податей Риму, Он не боится ясных, самостоятельных решений (Мк. 12,13-17).

б) При оценке иудейских религиозно-политических течений и партий Он также занимает позицию, диктуемую всецело Его миссией. Он осуждает влиятельных фарисеев и книжников за искажение Закона Божия. Он одинаково дистанцируется как от зилотов, призывающих к вооруженной борьбе, так и от апокалиптических кругов, которые желают точно определить время прихода Царства Божия (Лк. 17,20 и д.).

в) Еще более важен положительный смысл, который Он вкладывает в Свою миссию: Он сближается с грешниками и презираемыми слоями общества, возвещая им милосердное прощение Божие (Мк. 1,13-17; Лук. 15); Он даже принимает участие в их трапезах. Ядро Его проповеди: Бог всегда с людьми, даруя им благословение и спасение (Мф. 11,4 и далее; Лук. 4,18-22; 10,23 и далее).

г) Он учит о новом отношении к Богу в силу пережитого Им Самим в особой, исключительной мере. Об этом свидетельствует Его особое обращение к Богу: «Отец» (Авва без всяких эпитетов).¹⁴

д) Его главная идея о приближающемся Царстве Божиим тоже несомненно несет личные черты. Он выбирает необычное выражение «грядущий мир», но говорит о «Царстве Божиим». Он уверен в близости эсхатологического Божия Царства и видит Божие владычество уже в Своих делах. Кроме отдельных выражений, Он подтверждает это благовестие необычными притчами.¹⁵

е) Наконец, Иисус придает универсальное спасительное значение Своей смерти, что трудно оспаривать, несмотря на все проблемы, вызываемые отдельными изречениями. Достаточно указать на Тайную Вечерю (особенно слова над чашей), чтобы понять, что *Иисус* думал о значении Своей смерти и хотел сказать об этом Своим ученикам накануне прощания с ними.

Во всем этом выражается «косвенное» указание на Его особую миссию, которая после Воскресения будет понята учениками как «Мессианская».¹⁶ Хотя это и в новом смысле, сокрытом для иудаистской традиции. При этом Евангелия во многих местах ясно дают понять, что Иисус никогда не называл Себя «Мессией» в иудаистском смысле этого слова и отвергал иудаистские мессианские представления.¹⁷

Вера во Христа, возникшая и развившаяся после пасхальных свершений, обретает, таким образом, твердое основание в историческом служении Иисуса из Назарета, воспринимая в свете Воскресения и Его страдания. Ученики, став, благодаря явлениям им Воскресшего, свидетелями Воскресения, вспоминают об особых, содержащих откровение событиях в земной жизни Иисуса, о хождении по водам и о Преображении на горе. Эти сообщения, равно как и Богоявление при крещении Иисуса или эпизоды искушения, недоступны исторической проверке; их

можно понять лишь в свете пасхальной веры, но не следует рассматривать лишь в качестве ретроспективных проекций. Подобные события, как и явления Воскресшего, принадлежат к категории опыта, который хотя и соприкасается с реальными историческими событиями, однако трансцендирует их и передается лишь как свидетельство веры. В этих переживаниях обнаруживается нечто особенное в «истории Иисуса», поскольку она является Откровением Божиим, которое может быть воспринято и понято лишь верою.

Новозаветные исследования приоткрыли неразрывную связь истории и веры в Евангелиях. На их нынешней стадии нам стало яснее, что эти первоисточники веры нам следует читать и понимать в свете послепасхальной веры учеников Христовых. Вопреки тенденции отделять глубоким рвом послепасхальную веру и допасхальную историю, здесь намечается мнение, что следует придавать более серьезное значение и допасхальной истории верующей общины, ее интересу к личности Иисуса из Назарета и ее свидетельству о Его исторических словах и делах в ее первой христологии.¹⁸ С преодолением голого историзма и при готовности к действительно историческому пониманию намечается путь к лучшему пониманию первохристианской христологии. Тот, кто не желает обосновывать веру в Христа исторически, может просто утверждать, что христологическая вера берет свое начало в событии Воскресения Иисуса. Для того же, кто хочет понять исторически веру во Христа первохристианской общины, невозможно пройти мимо свидетельств этой общины, согласно которым эта вера имеет свое основание уже в историческом служении Иисуса.

2. Воскресение Иисуса Христа как исходный богословский пункт первохристианской христологии

Еще более важной, нежели установление момента возникновения веры во Христа, является попытка проследить ее формирование и формулирование. Мы пришли к выводу, что предпосылки этой веры были заложены еще во время земной жизни Иисуса в Его благовестии и делах, в самой Его личности. Но находит ли эта послепасхальная вера в Иисуса Христа свое выражение в ретроспективном взгляде и воспоминаниях, или же она в сущности возникла в самом пасхальном свершении? Можно допустить, что Воскресение Иисуса явилось не только решающим моментом для возникновения у учеников веры во Христа, но и стало основным источником христологии, т.е. пронизывания этой веры светом верующего разума. Но доказать это труднее, нежели факт самой веры, т.к. доступные нам источники затрудняют понимание «древнейшей христологии» (этой проблемой мы займемся в следующем разделе). Однако имеется достаточно указаний на то, что Воскресение Иисуса явилось богословской колыбелью христианства и дало решающий импульс верующей рефлексии. Это мнение все чаще выдвигается в систематических исследованиях и находит наиболее глубокое отражение в труде В. Панненберга.¹⁹ Здесь же мы отваживаемся на собственную попытку, не вдаваясь в более глубокую дискуссию с другими исследователями.

Остановимся еще раз на единогласном свидетельстве раннего христианства: Бог воскресил распятого Иисуса! Для иудеев, которые были первыми слушателями этого благовестия, это свидетельство могло быть сформулировано еще более четко, аналогично повторяющимся выражениям в Деяниях апостолов: «Вы предали и убили Его... Но Бог воскресил Его из мертвых» (Деян. 2,23; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39). Как только произносится в собственном смысле этого слова тео-логи-ческое

свидетельство, что Бог воскресил убитого людьми Иисуса из Назарета, начинает говорить вера. Оно сохраняет свое значение и для язычников (см. Деян. 13,28-30). При этом большой роли не играет, насколько речи в Деяниях апостолов отражают стиль мысли и богословие Луки.²⁰ Это свидетельство в аналогичной форме встречается и у других первохристианских богословов. Важным является свидетельство апостола Павла, который развивает эту мысль в сопоставлении с примером Авраама (Рим. 4,17,24), однако и у него постоянно сопоставляются крест и Воскресение Христа, так что все его богословие исходит из этого неразрывного единства Креста и Воскресения. Это настолько существенно для его христологии, что он может почти полностью отказаться от обзора земной жизни Иисуса и от ссылок на Его слова и дела (все же сравни 1 Кор. 11,23 и далее). Однако даже в столь отличном по структуре богословии Откровения Иоанна сохраняется это христологическое свидетельство. Подобный Сыну Человеческому говорит: «И был мертв, и се, жив во веки веков» (Откр. 1,18), а победоносный «Агнец», снявший печать с книги судьбы, несет на себе следы «заклания» (откр. 5,6. 9. 12). Наконец, в синоптических Евангелиях, в которых, в отличие от Павла, прежде всего изображается земная жизнь и деятельность Иисуса, мы также обнаруживаем эту мысль, столь важную для первохристианской общины. Ибо возвещения о страданиях в свете веры Воскресения в этих Евангелиях сформулированы таким образом, что всегда вслед за описанием того, что люди сделали с Иисусом, следует обетование Его Воскресения (Мк. 8,31; 9,31; 10,33). «И убьют Его и по убиении в третий день воскреснет» (Мк. 9,31). Эта мысль была для первых христиан столь важной, что они выражают ее даже в пророчествах Иисуса о Его смерти, хотя ученики «не понимали» этих слов. При объяснении значения смерти Иисуса («за многих», «за наши грехи») первохристианская община не могла отказаться от признания неразрывной последовательной связи смерти и Воскресения. Можно видеть постоянно живую и действенную идею: Иисус был убит людьми, но был воскрешен Богом и «со-делан Господом и Христом» (Деян. 2,36).

Следующей ступенькой первохристианской христологии следует считать древнейшее благовестие о Христе у апостола Павла (1 Кор. 15,3 дал.),²¹ которое он заимствовал уже в готовом виде из предания общины. Подчеркивается, что Христос, умерший и погребенный и тем самым вошедший в царство смерти, был воскрешен в третий день и — как утверждает апостол для удостоверения факта Воскресения — явился Кифе, а затем еще ряду свидетелей. С этим благовестием связано, однако, свидетельство, имеющее крайне важное значение для древнейшей христологии: то, что Воскрешенный Богом *умер за наши грехи*. Это означает, что страшная смерть на кресте Иисуса из Назарета, представляющаяся бессмысленной, в свете Воскресения обретает глубокий смысл. Эта смерть была предусмотрена и предопределена Богом для того, чтобы принести миру спасение: это искупительная жертва за грехи людей. Этим свидетельством христология теснейшим образом связывается с сотериологией. Путь Иисуса Христа «нашего ради спасения» идет от креста к прославлению. Ап. Павел выражает эту центральную идею в замечательно четкой формуле, которую он, вероятно, взял из предания общины уже в готовом виде: Иисус «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4,25).²²

Попробуем представить себе сейчас внутреннюю ситуацию верующей общины после Пасхи! Позорная смерть на кресте всем окончательно и ясно показала, что никакой Он не был Мессия. Идея страдающего Мессии была чужда для иудаизма того времени.²³ Однако позорная смерть на дереве (Гал. 3,13) должна была стать вызовом, непреодолимым соблазном (1 Кор. 1,23), если бы он не был преодолен на совершенно новой основе веры. Смысл этой смерти мог быть раскрыт лишь Богом

через Его действие, которое изменило ситуацию после смерти Иисуса. Этим действием явилось Воскрешение Иисуса из Назарета, оставленного людьми и осужденного как преступника. Поскольку Бог не оставил Его мертвым, но воскресил Его к славе, «оправдал» Его таким образом, — смерть *Иисуса* представилась совершенно в ином свете. Это событие побудило учеников с полной убежденностью исповедать: «Он умер за наши грехи». Когда они в свете Воскресения взирали на смерть Иисуса, когда они хотели свидетельствовать о том, что Воскресший - это не кто иной как распятый Иисус, им нужно было объяснить эту смерть.

В синоптических Евангелиях истолкование страданий Иисуса в смысле искупления грехов «за многих», как универсального спасительного свершения, приписывается Самому Иисусу. Наиболее четкие свидетельства мы находим у Мк. 10,45 (= Мф. 20,28) и Мк. 14,24. Из формулировки выкупной платы, равно как и слов над чашей, ясно вытекает, что эти слова произнесены в свете пророчества об искупительной жертве Отрока Божия в Ис. 53. Но не опровергает ли это тезис, что эта идея исходит из благовестий Воскресения? никоим образом. Это означает лишь то, что объяснение смерти Иисуса могло ориентироваться уже на слова и дела земного Иисуса. Независимо от оценки понятия искупительной платы (возможно, это лишь позднейшая интерпретация верующей общины),²⁴ нет оснований сомневаться в подлинности действий Иисуса, Его слов над чашей на Тайной вечери. Здесь Иисус по крайней мере в час разлуки открыл ученикам смысл Своих страданий, как Он их понимал Сам, и об этом могли и должны были они вспомнить после Воскресения. Для их веры было желанным подтверждение, что на основе Воскресения Господа должна была иметь глубокий смысл и Его смерть, и это подтверждение они нашли в этих словах. Однако этим словам не хватало печати Воскресения. После Воскресения же их Господа эти слова явились для них ключом для ответа на вопрос, поставленный перед ними через пасхальное свершение. Без ссылки на слова земного Иисуса, благовестие о Воскресшем было бы недостаточно определенным. Не случайно ап. Павел, свидетельствуя об установлении Евхаристии, ссылается на предание (1 Кор. 11,23 и дал.): отсюда обретает свое обоснование керигматическая формула: «умер за наши грехи» (1 Кор. 15,3). Побуждение понять смысл смерти Иисуса также исходит из самого события Воскресения.

Таким образом, относительно экзистенциального «керигматического богословия» следует подчеркнуть, что благовестие о Воскресении Иисуса не только делает возможным понимание Его смерти и ведет к новому экзистенциальному пониманию для людей, так что они в своей вере могут осознавать себя «сораспатыми и совоскресшими с Иисусом».²⁵ Во избежание неправильного понимания смысла крестного свершения, следует постоянно иметь в виду и понимание смерти Иисуса первохристианской общины, возвещенное Самим Иисусом. В древнейшем из доступных нам благовестий ясно засвидетельствованное выражение «за наши грехи» может расцениваться не только как обусловленная временем форма выражения для передачи значения смерти Иисуса, но и как просветление нашего сознания, существования, подверженного смерти, через обретение в благовестии о Воскресшем новой надежды. Первохристианская Церковь, кроме того, возвещает, что этот Единственный, Которого Бог воскресил от смерти к жизни, умер особой смертью, исполненной великого смысла. Его смерть обретает для нас смысл не только через Воскресение, но и является спасительной сама по себе, она не только свидетельствует о новом экзистенциальном понимании, но и дает нам новую основу жизни. Смерть Христа выводит нас из прежней греховной жизни, а Его Воскресение основывает для нас новую жизнь, которая сокрыта пока со Христом в Боге, но явится потом во славе (Кол. 3,3). Однако

несомненно то, что лишь Воскресение Иисуса, Распятого, открыло глаза ученикам на спасительное значение Его смерти, и проповедь о Кресте, также у ап. Павла,²⁶ всецело пронизана светом Воскресения.

Лишь осознав личную спасительную функцию распятого и Воскресшего Христа в духе первохристианской общины, можно понять дальнейшее развитие христологии, которая последовательно вытекает из благовестий о Воскресении. Мы проследим за ним лишь в известной мере, с целью ясно показать его взаимосвязь с Воскресением Иисуса. Из вышесказанного вытекает особое понятие о Мессии в первохристианской общине. Долгое ожидание Помазанника Божия нашло неожиданное исполнение. Различные представления о Мессии, часто противоречащие друг другу, народа Израиля, оказываются устаревшими при действительном приходе Ожидавшегося, и возносятся Самим Богом на новую основу. Иисус не соотносит Себя ни с каким из имевшихся представлений о Спасителе; напротив, эти представления должны были быть откорректированы соответственно действительности по образу Явившегося. Мы не можем здесь это показать во всех подробностях. Однако, поскольку не было готовых категорий, ясно, что первохристианская община при создании нового ясного представления образа Мессии должна была испробовать разные пути.

Наиболее простым представляется интерпретация Евангелия от Луки, где Сам Воскресший говорит Эммаусским ученикам: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лук. 24,26) - т.е. мы видим Мессию, Который восходит от унижения к величию, от смерти к прославлению. Однако, это не единственно возможная форма выражения для иудеев, когда им было нужно показать, что Иисус является именно ожидаемым Мессией. Более соответствующим иудейской традиции представляется свидетельство в Деян. 2,36: Бог соделал Господом и Христом распятого Иисуса. Своим Воскресением и Вознесением одесную Отца Иисус исполнил пророчества псалма: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня...» (Пс. 109,1). Т.е. Иисус стал Господом и Мессией, что вовсе не означает, что первохристианская Церковь не считала Его Мессией в Его униженной земной жизни. Эта древняя христологическая формула созвучна с Рим. 1,4. Когда Иисуса отождествляли с апокалиптическим «Сыном Человеческим», грядущем на небесном облаке, то считалось необходимым подчеркивать, что сначала Сыну Человеческому предстоит много пострадать и умереть (Мк. 8,31; 9,12-31; 10,33), подобно земному Иисусу. Таким образом, одно это наименование охватывает тайну страдания (ср. Мк. 14,21-41), современного владычества (ср. Мк. 2,10.28) и будущего прославления Иисуса (ср. Мк. 13,26; 14,62)²⁷ Ап. Павел твердо противопоставляет идею «распятого Христа» иудейским представлениям, дабы показать парадоксальность Божия Промысла — «безумие» Бога, являющееся сокровенной мудростью (1 Кор. 1,22 и д.). Иоанн Богослов придерживается иудейских представлений о Мессии, сообщая о спорах в народе относительно того, является ли Иисус таковым; однако он выражает христианское понимание, когда соотносит Иисуса с Мессией лишь при именовании Его «Сыном Божиим» или «Сыном». Поэтому неверие не приводит к осознанию мессианского достоинства Иисуса (Иоан. 7,26-29.41; 10,24.32-38), и лишь верующие исповедуют Его Христом и Сыном Божиим (1,49; 11,27; 20,31). Все это лишь указывает на то, что первохристианская Церковь твердо верила в мессианское достоинство Иисуса, исходя из имеющихся категорий, и доносить ее людям, имеющим самые различные представления о Мессии.

Некоторые христологически важные представления возникли непосредственно из веры в Воскрешение Иисуса, как, например, Его вознесение на небо, Его восхождение к Богу и «сидение одесную Бога». Разумеется, встает вопрос, думали ли первые христиане лишь о временном «удаении» Иисуса, за которым должно было последовать Его скорейшее возвращение в силе и славе (см. Деян. 3,20 и дал.), или же, вместе с тем, уже имелось представление о Его небесной «интронизации», при которой Сидящему одесную Отца была дана высшая власть. По-разному могли они отвечать и на вопрос, когда Иисус «взошел» к Богу: сразу ли в момент Воскресения или позднее (см. Иоанн. 20,17); сразу ли Ему была дана «всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28,18), или же Воскресший еще продолжал встречаться с учениками на земле и расстался с ними лишь в момент «Вознесения» (Лук. 24,50 и дал.; Деян. 1,1-11). Таким образом, и здесь мы имеем дело с разными оценками и способами выражения, которые в целом, однако, исходят из основополагающего понятия, что Воскресший перешел в новое состояние бытия, в непосредственное общение с небесным миром и особое отношение с Богом. Нам нет необходимости входить в рассмотрение всех этих представлений - достаточно установить, что эти богословские мысли связаны с Воскресением, получая через свидетельство учеников, убежденных в том, что их Господь воскрес, дальнейшее развитие. Распятый, Которого оживил Бог, продолжает жить в облике, подобающем существу небесного мира. Он дает им указания и задания, Он обладает полнотой власти и осуществляет такие действия, которые объяснимы лишь Его особыми отношениями с Богом. Он остается небесным Господом Своей земной общины, которой Он посылает Святого Духа, проявляя тем самым Свою власть и Свое присутствие. И ныне для учеников становится ясным, что и земной Иисус уже обладал величием и полнотой власти, которая проявлялась в Его учении, Его исцелениях и изгнаниях бесов, во всей Его личности. Правда, ап. Павел настолько убежден в живом присутствии Господа и Его действии в Духе, что обходит стороной земную жизнь Иисуса.²⁸

В благовестии Воскресения верующая община осознает и то, что Этот прежде униженный, а ныне прославленный Господь Христос придет в силе и славе снова, дабы завершить Свое дело, принести верующим полное искупление, а неверующих осудить. То, что это ожидание Второго пришествия было тесно связано с опытом общения с Воскресшим, мы ясно видим у ап. Павла. Явление Христа по пути в Дамаск открыло ему, что Распятый воскрес и жив, что Он есть Сын Божий (Гал. 1,16) и Господь Его общины (1 Кор. 9,1; 15,8). Но как только в нем пробудилась эта вера, сразу в нем ожила надежда на скорое пришествие Христа (1 Фесе. 4,15 дал.; 1 Кор. 1,7). Того же Господа Иисуса Христа, Который со времени Своего прославления владычествует над всеми сферами вселенной (Филип. 2,9 и дал.), он ожидает грядущего с неба как Спасителя, Который приведет в славу Воскресения всех верующих в Него (Филип. 3,20). Ожидание Второго пришествия входит составным элементом в миссионерскую проповедь для язычников (1 Фесе. 1,10) и непосредственно связано с верой в смерть и Воскресение Иисуса (1 Фесе. 4,14). Если учесть, что апостол излагает эту идею, не заботясь об ее основании, то кажется немыслимым, чтобы пер-вохристианская Церковь думала лишь о небесном «оправдании» Воскресшего²⁹ - Бог открывает Своего Христа всему миру (ср. Кол. 3,4; 2 Кор. 5,10). Ап. Павел при этом никогда не ссылается на слова земного Иисуса - возвращение Господа представляется ему с логической необходимостью вытекающим из Его Воскресения и прославления. Однако первохристианская община, как показывают синоптические Евангелия, придавала большое значение словам Иисуса о Втором пришествии. Не вдаваясь в дискуссию о их аутентичности, можно с уверенностью утверждать, что не благо-вестники и хранители предания,

которые стоят за Евангелиями, находили основание своей надежде в проповеди земного Иисуса. Уже древнейшая община в Палестине выразила эту веру в совершении Евхаристии, как показывает молитвенный призыв «маранафа» (1 Кор. 16,22; Откр. 22,20), т.е. по-арамейски, «Господь наш грядет». Последующая христология также не отрицает своего первоисточника в благовестии Воскресения. Это прослеживается легко в «космической» христологии, содержащей размышления о владычестве Христа во вселенной, включая все сферы творения, и о самом участии Христа в нем. Уже в относительно раннем гимне о Христе (Филип. 2,6-11) изображено преклонение перед Иисусом всех духовных сил, представляющих всю вселенную, как следствие Воскресения и прославления Христа. И нигде, как можно было предполагать, не сопоставляются изгнания бесов, совершенные земным Иисусом, и низвержение демонских «сил и властей» прославленным Христом. Гимн о Христе в Кол. 1,15-20 разделяет деятельность Христа при творении и при искуплении на две части, проводя параллели между ними: Он «рожден прежде всякой твари» (ст. 15) и «Первенец из мертвых» (ст. 18). Значение Христа одинаково велико в творении и в искуплении; Он обладает абсолютным приматом в сотворенном и примиренном с Богом мире. Несмотря на последовательное чередование обеих строф, нет никакого сомнения в том, что исходным пунктом космической христологии является искупительная роль Христа — универсальное примирение Кровью, пролитой на Кресте, и Его особое положение «Первенца из мертвых» придает Ему такое космическое значение, что в мышлении верующих оно простирается до признания Его особой роли при сотворении мира.

Здесь, однако, заложена главная предпосылка представления о предсуществовании Христа. Она связана с иудаистско-эллинистической философией о премудрости, как ясно видно в Евр. 1,3, а также в прологе Евангелия от Иоанна. Это не столь очевидно в гимне о Христе (Филип. 2,6-11), где в первой строфе говорится о Божественном облике Предсуществовавшего. Здесь можно было бы предположить, что последующее размышление об образе раба, в котором пребывал на земле Христос (вторая строфа) привело первых христиан к идее предсуществования. Однако в действительности весь гимн генетически объясним, если исходить из его окончания: Прославленный открыл глаза на «преходящее» земное существование и перевел взор христиан на предсуществование Христа искони в Божественном достоинстве. Наконец, Иоаннова христология воплощения не проистекает непосредственно из явления и проповеди Иисуса на земле; напротив, земное Откровение Иисуса во всем его своеобразии как Откровение прославления, открытое верующим, но сокрытое от неверующих, было осознано ап. Иоанном лишь в свете «возвеличения» и «прославления» Иисуса,³⁰ и лишь отсюда проистекает прежнее величие: предвечная слава, которую имел Сын у Бога до основания мира (Иоан. 17,5.24). Для того, кто рассматривает становление первохристианской христологии в свете благовестия о Воскресении, не может считаться собственной основой или главным фактором христологического развития «заимствование гностического мифа об искупителе».³¹ После этого краткого наблюдения, единственной целью которого было показать Воскресение Иисуса в качестве богословской колыбели христологии, нам остается назвать главное средство первохристианских богословов для раскрытия веры в Иисуса Христа во всей ее глубине и богатстве — Свящ. Писание Ветхого Завета. Тем самым мы возвращаемся к ранней керигматической формуле 1 Кор. 15,3-5, т.к. уже здесь ясно сказано, что «Христос умер за наши грехи, по Писанию», и «воскрес в третий день, по Писанию». В свете Воскресения, которое проливает свет на мрачное крестное свершение, Свящ. Писание перечитывалось в новом христологическом смысле.³² Писание стало основой всех последующих размышлений о том, что произошло с

Иисусом и что означает Христос. В нем мы находим много мест, относящихся к конкретным фактам из жизни земного Иисуса, и с радостью сознаем: Писание исполнилось. Из неисчерпаемой сокровищницы Свящ. Писания почерпнуто многое, что касается самого благовестия Воскресения (возвеличение, сидение одесную Богу, ниспослание Св. Духа), христологических наименований («Сын Божий», «Слуга Божий», «Агнец Божий»), и, наконец, христологических рассуждений (особенно по образцу поздне-иудаистской темы Премудрости). Если здесь вновь возникает вопрос о самопонимании Иисуса и значении роли исторического Иисуса для христологии первохристианской общины, то напрашивается ответ, который во многих случаях можно обосновать: Иисус Сам усматривал Свое служение, Свое задание и путь в свете Свящ. Писания. В некоторых случаях в общих чертах, а в других вполне конкретно Своим толкованием Писания (для благовестия о спасении Он прежде всего ссылался на Второ-Исайю) Он указывал Церкви направление развития ее христологии.

2-й ОТДЕЛ ДРЕВНЕЙШАЯ ХРИСТОЛОГИЯ ПЕРВОХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ

Вопрос о древнейшей христологии первохристианской Церкви важен потому, что обоснование позднейшей веры во Христа зиждется на апостольском свидетельстве веры. Если в понимании Личности и дела Иисуса были отдельные стадии развития, напр., перенос благовестия палестинской иудео-христианской общины на эллинистское иудео-христианство и на эллинистско-языческое христианство, то имело бы далеко идущие последствия обнаружение линии непоследовательного развития, скачков через пропасти, появления новых идей, возможно заимствованных от внешнего окружения. Иначе, если речь идет лишь о «ступенях» христологии, которые примыкают одна к другой, взаимосвязаны друг с другом, постепенно возвышаясь, то и здесь можно проследить линию исторического развития, однако в некоторой последовательности, согласно историческому Откровению и соответствующей ему вере. Разумеется, можно указать на то, что Божие Откровение по-разному толковалось уже в истории Израиля, что приводило к «переломам» понимания.³³ Однако такие изменения происходили внутри самой истории Откровения и разрешались новым Откровением. Если Бог в Иисусе Христе к нам обращается в «последние дни» (Евр. 1,2), т.е. в конце всей истории Откровения, если Иисус Христос, таким образом, является окончательным (эсхатологическим) возвестником Откровения и Спасителем, то не следует более ожидать нового Откровения, а о значении Иисуса Христа можно судить лишь по тому, что Бог открыл Ему, и через Него. Слишком различное, меняющееся понимание Его пришествия, служения и судьбы затрудняет понимание Откровения о Христе. Это нашло выражение в первохристианской Церкви (особенно ясно у составителя Евангелия от Иоанна) через веру в действие Св. Духа, Который наставляет «на всякую истину» (Иоан. 16,13), раскрывая смысл слов и дел Иисуса. Если этот богословский принцип правилен, то для позднейшей Церкви не могло быть безразличным то, что у «первохристианской» общины, первого поколения верующих, было совершенно другое понимание личности и дела Христа, несовместимое с ее собственным взглядом. Церковь всегда стремилась сохранить понимание первохристианской общины, даже если это понимание можно и нужно

было развито и приспособить к особенностям мышления позднейших поколений. «Бог как Основатель Церкви имеет особое отношение к первому поколению христиан, не распространяемое в том же смысле на другие периоды (точнее: через это поколение к другим)».³⁴ При этом, разумеется, не следует недооценивать возможного развития и амплитуды вариантов и отрицать возможности развития «ранней формы» с самого начала. Однако в любом случае историку не следует методологически затруднять исследование через этот догматический постулат.

В критическом исследовании заметна тенденция к разработке скорее различий, нежели согласованностей между отдельными слоями Нового Завета, центрами первоначального христианства и первохристианскими авторами, и эта тенденция должна сохраняться ради лучшего приближения к исторической истине. Однако границы исследованию поставлены самими нашими источниками, т.к. новозаветные писания выражают воззрения отдельных групп и ступени развития не непосредственно, но на какой-то более или менее развитой стадии богословского размышления (это относится и к посланиям ап. Павла). Поэтому древнейшие воззрения следует обнаруживать в текстах согласно формально-критическим признакам и внутренним основаниям. При этом для критического исследования остается большая свобода действий. Это представляет, наряду с непосредственно богословской проблематикой, особую проблему для исследования, которую не следует упускать из виду.

1. К проблематике древнейшей христологии

Какой была древняя христологическая вера, которую сформулировала первохристианская община на основе пасхального свершения? Поскольку, в историческом плане, первыми верующими были обращенные иудеи, причем палестинские, арамео-язычные иудеи (особенно в Иерусалиме), нам следует искать в доступных нам источниках внутренние и внешние критерии, позволяющие обнаружить этот слой. Хотя в речах «Деяний апостолов», которые, по их собственным свидетельствам на Пятидесятницу и вскоре после нее, были обращены к жителям Иерусалима и представителям иудейского народа (Деян. 2,14-36; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32), содержится ясное христологическое учение, однако в них сильно заметно влияние составителя, а потому по большей части или почти все в этих речах ныне считается лишь свидетельством христологии Луки.³⁵ Вопрос, однако, заключается в том, заимствовал ли Лука отдельные древние воззрения и формулировки, именно в 3,20 и дал., а возможно и в 2,36 и 13,33.³⁶ Явным свидетельством арамеоязычной первохристианской общины является молитвенный призыв «маранафа», хотя о его значении в древнейшее время и ведется оживленная дискуссия.³⁷ Наконец, дополнительно привлекаются отдельные тексты синоптических Евангелий, из которых пытаются выявить или реконструировать древнейшие элементы христологии. Так, например, Ф. Хан в особом свидетельстве Мф. 25,31-46 усматривает первохристианское представление о Мессии,³⁸ а ответ Иисуса первосвященнику (Мк. 14,61 и дал.) играет важную роль для открытия древнейшей формулы веры, равно как и изречение Лук. 12,8 и дал., заимствованное из «Источника изречений». При этих исследованиях следует одинаковое внимание уделять как различным слоям синоптического предания (Мк., особые предания), так и внутренним признакам вероятности древнего воззрения, свойственного палестинскому первохристианству.

К каким же результатам привели новые исследования? Мы ограничимся несколькими основными мнениями о «древнейшей христологии», которая сильно отличается от позднейшей обычной христологии эллинского христианства, утратившего некоторые из ее существенных элементов. Взгляды на этот вопрос весьма различны; можно выделить два направления. Одним древнейшая христология представляется, примерно, следующим образом: Иисус после крестной смерти был оправдан Богом и живет у Бога. Нового Его пришествия во славе не следует ожидать. Эсхатологическое время спасения уже наступило, в чем община уверяется через ниспослание Св. Духа. Для других акценты в древнейшей христологии расставлены по-иному: община ожидает, причем с величайшим напряжением, Второго пришествия Христа; для этого она не нуждается в представлении о «возвеличении», господстве Христа, продолжении деятельности живущего у Бога Иисуса, Которому доверено попечительство о Церкви. Он лишь временно оставил учеников и станет Мессией в смысле «Сына Человеческого» и Царем после Своего возвращения, тогда как эллинская община усваивала Ему эти функции уже сейчас. Это различие концепций иногда сопровождается различной оценкой источников, а также разным подходом, например к вопросу, насколько Иисус мыслил «апокалиптически», говоря о Своем Втором пришествии (или пришествии «Сына Человеческого»), или же это было позднейшим представлением первохристианской общины.

Здесь не представляется возможным проследить конкретную аргументацию в пользу той или другой стороны.³⁹ Мы постараемся ясно показать эту проблематику лишь на примере отдельных характерных мест из Священного Писания. Часто ссылаются при этом на древний типично иудаистский текст Деян. 3,20 и дал. или же на отдельные элементы из этих стихов: «Да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян. 3,20-21). Не является ли это рудиментом «древнейшей христологии» до Луки (который представляет другую христологическую концепцию), согласно которой Иисус во время земной жизни еще не был Мессией, но лишь слугой Господа и пророком конца, однако Он когда-то придет как Мессия, дабы установить эсхатологическое Божие Царство, «времена отрады»?⁴⁰ Разве Иисус не представлен здесь восхищенным на небо, Он, Который прежде был лишь Мессией *designatus* и станет подлинным Царем-Мессией лишь по Своем пришествии в конце времен? Разве здесь не отсутствует полностью представление о прославлении?⁴¹ При положительном ответе на эти вопросы можно различить контуры первоначальной христологии, которую, главным образом, Ф. Хан стал считать древнейшим иудео-христианским воззрением: ожидается новое пришествие Иисуса, восхищенного на небо, но еще не занимающего величественного Божественного места одесную Отца.

То, что Лука здесь заимствует более древние воззрения, становится бесспорным, если учесть своеобразие выражений «времена отрады», и «совершение всего». Первое отражает апокалиптическую мысль, что после всех притеснений спасенные «войдут в покой семикратной радости» (4 Езд. 7,90-98) или же с приходом Мессии «найнут блаженство и покой» (Апок. Варуха 73-74). Хотя это прямо не доказано, эта мысль характерна для апокалиптических ожиданий (см. 2 Фесе. 1,7; 2 Петр. 3,12 и дал.). «Совершение всего»⁴² прямо примыкает к Мал. 3,23; Сир. 48,10 и было в иудаизме связано с деятельностью вернувшегося на землю Илии. Однако в Деян. 3,20-21 нельзя обнаружить христианизированный текст об Илии.⁴³ Оба выражения, означающие по сути одно и то же, а именно грядущее эсхатологическое время

спасения, исполнение всего «возвещенного устами бывших от века святых пророков Божиих» (Лук. 1,70), могли быть заимствованы Лукой с целью обратиться к слушателям из иудеев. Прочий контекст типичен для Луки,⁴⁴ даже слово *προχέριζεσθαι* (Деян. 22,14; 26,16). Этот атрибут относится не к предопределенному будущему Мессии, т.е. Мессии *designatus*, но к Мессии *constitutus*, действительному, встречающему обратившихся иудеев (привлекает внимание дательный падеж *ὑμῖν*).⁴⁵

Если Мессия Иисус должен быть взят на небо до времени Второго пришествия, то это хотя и близко к представлению об удалении (см. Апокалипсис Варуха 13,3; 76,2; 4 Ездр. 14,9), однако в понимании Луки, который выражают два ангела после «вознесения»: «Этот Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1,11).⁴⁶ Кроме Луки никто больше не выражает идею вознесения на небо, поэтому Деян. 3,21 также следует рассматривать в смысле благовестия Луки о Воскресении и Вознесении.

По многим причинам представляется невероятным, чтобы раннехристианская община когда-либо верила в уход Иисуса, пусть это означало бы лишь временное Его пребывание на небе до (скорого) Второго пришествия: а) Если их вера во Христа возникла на основе явлений Воскресшего, то она знала не только, что Иисус жив, но и то, что Бог воскресил Распятого и подтвердил Его полномочия. В этом случае ей должна была бы напрашиваться идея о возвеличении Иисуса, Который занял место одесную Бога. Пасхальный исходный пункт их веры «наперед» усваивает «восхищенному» Иисусу другую позицию, нежели ветхозаветным мужам, которые в конце их жизни «вознеслись» на небо и должны были когда-то вернуться. б) Явления Воскресшего в какой-то мере означали также и обнаружение достоинства и власти Иисуса, полученных Им от Бога. Даже если у Мф. 28,18-20 это сформулировано позже, общине известны слова Воскресшего о Его задаче,⁴⁷ которые оправдывают ее существование вообще и указывают путь в будущее. Даже Мк. (16,7) близок к этому пониманию. Предстоящая встреча с Иисусом в Галилее не просто внешнее свидание, но имеет еkkлeзиoлoгичeскoе значение (ср. 14,28). в) Трапеза Господня, совершавшаяся общиной с самого начала, не исчерпывается эсхатологическим ожиданием, но и выражает сознание присутствия их Господа и связь с Ним. Через нее Он был «недалек» от них; их трапеза «в веселии и простоте сердца» (Деян. 2,46) была не только страстным ожиданием Грядущего.

Ф. Хан рассматривает восклицание «маранафа», произносившееся за евхаристической трапезой в том смысле, который должен подтверждать его древнейшую христологию «вознесения»: через этот молитвенный призыв община оставалась связанной с земным Господом в ожидании Его окончательного пришествия.⁴⁸ Для подтверждения этого тезиса он пытается доказать, что наименование «мара» заимствовано из земного обращения к Иисусу, т.е. означает особую доверительную форму наименования Иисуса.⁴⁹ Это мнение вполне обосновано опровергает Ф. Фильхауер: «Господь» вовсе не было обычной формой обращения к Иисусу.⁵⁰ Было бы серьезным упущением не считаться всерьез с пасхальным воскресным свершением как источником христологической веры. Древнейшая община после Пасхи не просто думала о земном Иисусе, но о Воскресшем после распятия, Который отныне стал ее «Господом», пришествия Которого она ожидает в силу Воскресения. Если наименование Иисуса «Господом» в палестинском иудео-христианском языке не означало «предиката Божества»,⁵¹ то оно выражало тем не менее особую власть, полученную Им от Бога. Призыв «маранафа» предполагает «представление о возвеличении» в смысле «обретения»

небесных полномочий, становление Господом, т.е. «возвеличение до роли повелителя», даже если то, что Он есть «Господь», ясно открывается лишь после Его «пришествия».⁵²

Таким образом, никогда не было такой ранней стадии, когда (палестино-иудейская) христианская община ожидала Второго пришествия без представления о прославлении Иисуса. Но быть может имело место обратное: представление о прославлении без ожидания будущего пришествия? Этого мнения придерживаются некоторые англиканские экзегеты.⁵³ Важную роль при этом играет ответ Иисуса перед синедрионом (Мк. 14,62). Независимо от вопроса, имело ли это исповедание Иисуса историческое основание, его толкование весьма проблематично. Один экзегеты полагают, что этот ответ с двойной ссылкой на Писание (Пс. 110,1 и Дан. 7,13) имеет в виду не пришествие Иисуса с неба («visitation»), но лишь Его прославление и оправдание Богом («vindication»).⁵⁴ При этом ссылаются на смысл цитаты из Даниила, согласно которой «Подобный Сыну Человеческому» приводится к Богу и получает от Него власть и господство. Кроме того, этот ответ можно рассматривать в индивидуальном и коллективном плане, если считать Иисуса представителем общины спасения, а потому первохристианская община, увидевшая в Иисусе «Сына Человеческого», могла обретать здесь свое самопонимание.

Исследования этого места продолжаются.⁵⁵ Мы ограничимся лишь следующим замечанием: сколь бы неуязвимым ни было объяснение Дан. 7,13 в ветхозаветном контексте, неизбежно возникает вопрос, не обрела ли цитата в рамках благовестия Иисуса и первохристианской Церкви новый смысл. Подобная новая интерпретация пророков вполне возможна. Речь идет о понятии «Сын Человеческий» во времена Иисуса и первохристианской общины, и здесь нельзя сомневаться ни в том, что пришествие Сына Человеческого ожидается с неба (Мк. 13,26) и что Он придет как Судья (Лук. 12,8 и дал.), ни в том, что Он обладает исключительно индивидуальным обликом, как этого требуют Его функции на суде. Более надежно доказывает это древнейший слой изречений о Сыне Человеческом в источнике изречений (Q), содержащем эсхатологические свидетельства о Сыне Человеческом, заимствованные арамео-язычной первохристианской общиной.⁵⁶ Однако в комбинированном изречении Мк. 14,62 выражение: «вы узрите Сына Человеческого... грядущего на облаках небесных» является главным с формально-критической точки зрения и его трудно истолковывать иначе, чем Мк. 13,26. А после уже добавлена интерпретация Пс. 110,1 (на период до Второго пришествия, когда Сын Человеческий возвышен до пребывания одесную Бога). Невозможно апеллировать и к первоначально иному пониманию Самого Иисуса, т.к. в этом случае по-прежнему сохраняется опасность оценки «видения» противников и судей Иисуса. Как они могли видеть прославленного Иисуса одесную Бога и Его оправдание Богом, если им не являлся Воскресший? С другой стороны, определенную трудность истолкования представляет «отныне» Мф. 26,64 и Лук. 22,69. Это дополнение объясняется, однако, проще как интерпретация общины, нежели как первоначальное выражение Иисуса: отныне противники Иисуса больше не увидят Его в земном облике, пока Он не явится в Своей Славе (ср. Мф. 23,39). Лук. 22,69, где не упоминается о Втором пришествии и даже избегается выражение «вы узрите», может расцениваться вторичным образованием, сглаживающим трудности текста от Марка.⁵⁷

Таким образом, из ответа Иисуса первосвященнику еще нельзя сделать вывод, что Иисус должен быть «лишь» прославлен и оправдан Богом. Дальнейшее развитие тезиса через обоснование того, что Иисус еще не говорил о Втором пришествии и

что это ожидание возникло в первохристианской общине позднее, основано, с одной стороны, на определенной интерпретации благовестия Иисуса, а с другой - на попытке объяснить возникновение ожидания Второго пришествия известными факторами в жизни первохристианской общины. Здесь, где речь идет о древнейшей христологии, нам нет необходимости входить в рассмотрение этих моментов, поэтому мы ограничимся констатацией того, что невозможно доказать в первохристианской Церкви наличие христологии без ожидания Второго пришествия, напротив, многие наблюдения указывают на очень раннее возникновение этой веры. Важнейшие основания тому были уже названы: «маранафа», эсхатологические свидетельства о Сыне Человеческом в древнейших слоях синоптического предания и ожидание Второго пришествия у ап. Павла. Важно понять, что за возгласом «маранафа» возможно скрывается богословие о Сыне Человеческом;⁵⁸ в этом случае литургическая практика иудео-христианской общины соответствует тому ожиданию Второго пришествия, которое вытекает из вышеприведенного толкования Мк. 14,62. Когда в Деяниях апостольских говорится о Втором пришествии, то всегда заметны черты богословия Луки (задержка пришествия, время Церкви; ср. Лк. 22,69). Кроме того, первообщина, как верно показывает Лука, прежде всего должна была показать иудейству, что распятый Иисус все же является Мессией; это полностью раскрывается уже в Воскресении. Пришествие во славе является лишь следствием, *необходимым* следствием для этого богословия, главная цель которого доказать всему миру, что Иисус является Спасителем или Судьей. Составное свидетельство Мк. 14,62, где прославление Иисуса объединяется с будущим пришествием на облаке небесном, содержит, таким образом, древнейшее из доступных нам пониманий первохристианской Церковью того, какое достоинство подобает Воскресшему и в чем заключается Его главная роль: возвеличение до сидения одесную Бога и второе пришествие во славе. Никогда не было веры в пришествие Иисуса без прославления Его; но никогда не было и просто веры в Его прославление, но всегда ожидалось Пришествие Прославленного.

Здесь мы можем ограничиться таким выводом и обратиться к другому вопросу: как древнейшая община конкретно понимала «прославление» Иисуса, тесно связанное с Воскресением, как обосновывала его богословием Писания и расценивала христологически.

2. Христология «Прославления»

Название «христология прославления» взято не от выражения «вознести», возвысить, которое, впрочем, встречается сравнительно редко. В христологическом смысле оно употребляется лишь у Луки (Деян. 2,33; 5,31) и у Иоанна (Иоан. 3,14; 8,28; 12,32.34); следует добавить также важное место в гимне о Христе Филип. 2,6-11 : «Бог превознес Его» (ὑπερύψωσεν), укоренность которого в языке и мышлении эллинско-христианской общины достаточно доказана (ср. 4-й отдел, 1). Сам ап. Павел не употребляет этого выражения (случайно?) в других посланиях, однако никто не усомнится в том, что идеи, связанные с «возвеличением» Христа, постоянно встречаются в его посланиях.

Круг идей, связанных с «христологией прославления», концентрируется вокруг убеждения, что Бог после Воскресения или непосредственно в нем (в теснейшей связи с ним), дал свою силу и власть Иисусу. Поэтому сюда можно отнести все места, где говорится о сидении Иисуса «одесную Бога» - образ царя на троне, царствующего в силе и по воле Божией.⁵⁹ То, что здесь напрашивалось наименование «Господь», поскольку оно означало высшую власть и культовое

почитание Христа в общине, после гимна о Христе Филип. 2,6-11, кульминирующем в призывах Господа, вполне очевидно. Однако предикат прославленного Христа, который повсюду использует в своем стиле Лука в Деяниях, когда говорит о небесном Господине общины, обогащен многими идеями, которые выходят за рамки самого прославления, раскрывая значения и роль Прославленного. Мы хотим ограничить выражение «христология прославления» рамками первоначального представления о «возвеличении» Иисуса, тесно связанного с благовестием Воскресения. Мы ставим вопрос о том, что совершил Бог для небесной интронизации Иисуса, даруя Ему высшую власть, т.е. о возникновении идеи о прославленном Господе, из которой затем проистекли многие другие христологические идеи. Однако для этого нужно обратить внимание еще на два места, где в этой связи говорится о «Сыне Божиим»: Рим. 1,4 и Деян. 13,33. Здесь обнаруживается, что древнейшее представление о прославлении находится под сильным влиянием рассуждений о Мессии, которые первохристианская община при благовестии древнему народу Божию и при дискуссии с иудаистским богословием не могла избежать.

После этого уточнения и обзора обратимся к наиболее важным текстам. Место в проповеди ап. Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2, 32-36) содержит идею «возвеличения», объясняя ее в контексте со всей ясностью. Ход мысли и формулировки типичны для Луки; однако он перенял главное христологическое воззрение в неизменном виде и включил в свое богословие. Названы три Божественные акта: а) Бог воскресил Иисуса (32а); б) вознес Его Своей десницей (или: был вознесен)⁶⁰ (ст. 33а); в) излил через Иисуса Св. Духа (ст. 33б). При этом важно, что Воскресение и прославление названы друг за другом и очевидно поставлены в тесную взаимосвязь. Излияние же Духа является как бы подтверждением прославления. Все это связано с типичной для Луки концепцией: а) ап. Петр называет себя и других апостолов «свидетелями Воскресения» (см. Деян. 1,8.22; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31); б) хотя «прославление» в известной мере отделено от Вознесения, однако оставляет простор для заключения Луки о Вознесении через сорок дней после Воскресения (см. ст. 34); в) излияние Св. Духа происходит, по Луке, в день Пятидесятницы (см. 33в). Вспомнив, что у Луки уже земной Иисус носил черты Мессии-царя, получившего после крещения в Иордане Божественного Духа и мессианские полномочия (ср. Лук. 3,22 с Деян. 10,38), так что для него «прославление» означает лишь конец царственного пути Иисуса, вступление во всю полноту власти,⁶¹ мы начинаем лучше понимать, что Лука получил уже готовую идею прославления и лишь интерпретировал ее по-своему.

Для обоснования этой идеи в Деян. 2,34 дал. приводится место из 109-го псалма: «Сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Лука снова использует эту цитату в своем смысле («Давид не восшел на небеса») и в связи с речью в день Пятидесятницы для доказательства того, что Иисус является Мессией, описанным Давидом (см. 2,25-31). Однако из других мест мы можем заключить, что эти слова псалма вообще являлись для первохристианской Церкви обоснованием понимания «прославления» Иисуса. Здесь следует прежде всего упомянуть о «вопросе о сыне Давидовом» в синоптическом предании (Мк. 12,35-37). Независимо от того, идет ли здесь речь о действительно исторической сцене (для нас здесь это несущественно), эта перикопа является свидетельством живого воззрения первохристианской общины, согласно которому Иисус, «сын Давидов» (ибо это не отрицается), стоит выше Давида, являясь «Господом». Полностью приведенная цитата из псалма 109, которой обосновывается это «господство», отнесена к новому статусу Иисуса после

Воскресения, которого Он достиг в Своем прославлении.⁶² Нам нет необходимости рассматривать другие, большей частью позднейшие тексты, ссылающиеся на то же самое место из псалма для обоснования господства Христа (см. напр. 1 Кор. 15,25), частично в связи с Пс. 8,7 (1 Кор. 15,27; Еф. 1,22; Евр. 1,5 с последующим рядом свидетельств). Хотя невозможно установить, к какому времени или в каких первохристианских кругах положение Иисуса после Воскресения, как Господа, расценивалось в свете этих мест Писания, однако несомненно, что это воззрение принадлежит не только Луке и было представлено еще до него.

В Деян. 2,36 делается вывод из предыдущего (в духе Луки: из всей речи в день Пятидесятницы), а именно в виде важной христологической формулировки: Бог соделал Иисуса и Господом, и Мессией. Важно обратить внимание на чередование этих обоих важных наименований: «Господь» на первом месте, т.к. это наименование логически непосредственно вытекает из цитаты; «Мессия» же есть дальнейшее следствие и цель всей проповеди: убедить слушателей в том, что Иисус и есть Мессия. Став Господом, Иисус вместе с тем становится и Мессией. Тип выражения «Бог Его соделал» часто рассматривается в смысле адоптивной христологии,⁶³ однако это бы означало перенесение совершенно несовместимой и дезориентирующей категории на библейское священно-историческое мышление. Во всяком случае, Лука не может этого предпологать, т.к. уже голос с неба во время крещения Иисуса называет Его Сыном Божиим (Лук. 3,22), и Иисус называется «Помазанником Господа» (4,18), «Царем, грядущим во имя Господне» (19,38), «Мессией» (22,67 дал.). Только этому Мессии надлежало пострадать и «войти в славу Свою» (Лук. 24,26). Как же следует в таком случае рассматривать тип выражения, что Бог соделал Иисуса (в Своем прославлении, обретении всей полноты небесной власти) Мессией (нельзя утверждать, что это равноценно выражению «подтвердил» или утвердил)?

В контексте Рим. 1,4 («открылся Сыном Божиим») можно предположить, что Лука здесь заимствовал древнейшую христологическую формулировку, которая не вполне созвучна с его собственной христологией,⁶⁴ или же следует, если считать формулировку его собственной⁶⁵ (так, что отпадает вопрос о противоречии с самим собой), прибегнуть к объяснению, что Лука сознательно применялся к иудаистским представлениям своих слушателей. Это (как мы видели уже в Деян. 3,20 дал.) не исключено, т.к. уже его вступительная формулировка: «Твердо знай τὰς οἰκὰς Ἰσραὴλ» производит архаическое впечатление.⁶⁶ Малоубедительно предположение, что здесь мы имеем дело с реминисценцией Пс. 2,2, единственного места в Ветхом Завете, где взаимосвязаны κύριος и χριστός,⁶⁷ т.к. там речь идет о Боге как Господе и о Его Христе. Мы также видели, что последовательность титулов вытекает из взаимосвязи. Вероятно, Лука сам составил это предложение, однако с учетом иудейских представлений о Мессии, а может быть, и исходя из более древних христологических выражений первохристианской общины.

Следует поразмыслить над тем, что в иудаизме Мессия всегда был царем или царственным лицом - именно это вызвало отвращение к идее распятого «Мессии» — Иисуса. На это первохристианская община отвечает ссылкой на прославление Иисуса как Господа после Его вознесения. Она прослеживает весь земной путь Иисуса, который был, особенно согласно Луке,⁶⁸ мессианским, однако вел к славе лишь через унижение и смерть. Мессией, в иудейском смысле, Иисус стал лишь потом, получив высшую власть от Бога, хотя в христианском понимании Он был уже Мессией в Своем унижении, для Луки — Мессией-Царем.

Другое место в Деян., где встречается выражение «вознести», сходно с первым, но здесь налицо дополнительный важный аспект, который обнаруживается в речи в день Пятидесятницы лишь позднее — сотериологический. После указания на то, что «Бог наших отцов» воскресил Иисуса, Которого иудеи распяли на древе Креста, далее говорится: «Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов» (Деян. 5,31). Итак, возвышение означает для Иисуса получение спасительных полномочий, которые распространяются и на доселе неверующий Израиль. Стиль богословия Луки легко прослеживается не только в суждении об иудеях и о представленной им через апостольскую проповедь возможности обращения, но и в мысли о спасительном посредничестве Иисуса (ср. Деян. 4,11-12) и в обоих наименованиях «Начальник» (αρχηγός в 3,15 с добавлением της ζωής) и «Спаситель» (σωτήρ Лук. 2,11; Деян. 13,23).⁶⁹ Если сравнить Деян. 13,23, где земной Иисус, Которого Иоанн Креститель вводит в спасительное служение (13,24 дал.), назван σωτήρ (ср. Лук. 2,11), то можно видеть и здесь христианскую интерпретацию иудейской мессианской веры. В обоих высказываниях имеющих отношение к Иисусу как к Спасителю, в контексте указывается на Его происхождение от царя Давида (Лук. 2,11) или же подчеркивается, что этот Спаситель является обетованным потомком Давида. Это название, подобно ó αρχηγός, имеет царственное звучание. Однако, если ожидаемый иудеями Мессия из колена Давидова является царем-избавителем, то Иисус на самом деле, в полной мере после Своего прославления, приносит спасение только в другом, чисто религиозном смысле, а не в национальном или политическом плане. Он приносит прощение грехов (ср. Деян. 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). Здесь также обнаруживается, что для Луки Иисус является подлинным Мессией уже в Своей земной деятельности, однако в особом смысле «Начальником» и «Спасителем» Он становится лишь в Своем прославлении. Христианский Мессия должен был пройти этот путь от крещения в Иордане до Креста, дабы вступить в уготованную Ему Богом роль Господа и Спасителя.

Наконец, в этой же речи ап. Павла (Деян. 13) мы встречаем место, где, хоть и непрямо, идея о Воскресении Иисуса связывается с местом из Писания, принадлежащим к тому же кругу представлений, а именно - с мессианским 2-ым псалмом. Согласно Деян. 13,33, Бог исполнил обетование, данное отцам, на их детях, «воскресив Иисуса», как и во втором псалме написано: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Деян. 13,32-33). В спорном вопросе, относится ли это место к служению Иисуса вообще, или же только к Воскресению, следует, особенно после обстоятельного исследования Е. Левестама⁷⁰ склониться в пользу последнего мнения, т.к. контекст и свойственное Луке употребление слова ἀνίστημι⁷¹ ясно указывают на это. Таким образом, Воскресение Иисуса здесь рассматривается в свете псалма, который считался мессианским уже в иудаизме,⁷² а в Новом Завете имеет важное христологическое значение. Уже с самого начала усыновление в Пс. 2,7 могло быть связано с древним изречением Нафана о царе Давиде, которого Бог объявляет Своим сыном: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7,14). Мессия представляется «Сыном Божиим», и отсюда понятно, что наименование «Сын Божий» в отношении к Иисусу Христу в первохристианской Церкви также первоначально могло иметь мессианский смысл. Эта древняя христология выражена в Деян. 13,33 и созвучна с Деян. 2,36: «Этого Иисуса Бог... соделал Христом». На библейско-богословской основе Пс. 2 обретение Иисусом господства и власти столь же очевидно, как и через ссылки на Пс. 109, 1 в Деян. 2,34-36. Несмотря на то, что это место в контексте Евангелия от Луки может считаться принадлежащим самому Луке, можно, однако, здесь также предположить, что Лука следует более древнему христологическому толкованию второго псалма. В том же смысле выражение «Сын

Божий» используется в допавловой формуле Рим. 1,4 и несомненно восходит в библейско-богословском плане к 2 Цар. 7,14. Таким образом, мы еще более углубились в христологические представления благовестия Воскресения раннехристианской Церкви. Здесь перенята и перенесена на Воскресшего также древняя иудейская идея, что Мессия, потомок Давида, усыновляется Богом — убеждение, основанное на 2 Цар. 7,14 и Пс. 2,7. Этот мессианский «Сын Божий» есть Повелитель, Победитель над Своими врагами, кандидат на всемирную власть (Пс. 2,8). Позднее этот Христос открывает взору веры Свое космически-универсальное, вечное значение (Евр. 1), дополняя наименование «Сын Божий» другими именами.⁷³ Однако для нашего исследования важно то, что это наименование в мессианском смысле связано с благовестием о Воскресении, означая прославление Христа, обретение Им высшей власти.

Наконец, следует еще обратить внимание на уже упомянутое место Рим. 1,4, на котором мы остановимся подробнее в следующих параграфах. Вполне вероятно, что здесь ап. Павел заимствует уже готовую христологическую формулу. Это, между прочим, вытекает из того, что его собственное употребление титула «Сын Божий» (в начале 3-го стиха) противоречит пониманию τοῦ... υἱοῦ θεοῦ (в формуле 4-го стиха). Ибо если Иисус, Который по плоти происходит из колена Давидова, усыновляется Богом после Воскресения (или через него), то достоинство Сына Божия усваивается Ему (в отличие от 3-го стиха) лишь по прославлении. «Сыном Божиим» Он стал через Божественный акт усыновления,⁷⁴ и с этого момента (Воскресения из мертвых) Он — Мессия и Господь в том же смысле, что и в Деян. 13,33. ср. 2,36. Тем самым мы сталкиваемся с единым древним типом воззрения и выражения, о чем независимо друг от друга свидетельствуют Лука и Павел. В Рим. 1,4 имеется также дополнение ἐν δυνάμει, которое не оставляет никакого сомнения в том, что его целью является подчеркнуть значение «усыновления Богу». Здесь речь идет о полноте мессианской власти. Вероятно, М.-Е. Буасмар прав, считая, что это прибавление должно означать не υἱὸς θεοῦ «в силе» (т.е. не является атрибутом этого наименования), но относится скорее к οἰκθέντος, чтобы точнее определить это усыновление.⁷⁵ Выражение «в силе» в этом случае означает, подобное Мк. 9,1 («Царствие Божие, пришедшее в силе»), силу Откровения, обретаемую в Божественном усыновлении.⁷⁶ «Павел имеет в виду не естественное сыновство Христа, но исполнение пророчества мессианского псалма: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2,7). Это «усыновление» Иисуса означает не что иное как интронизацию Его как Мессии и Повелителя над всеми народами».⁷⁷ Однако, как было уже отмечено, это представление восходит еще к пророчеству Нафана 2 Цар. 7,14, и в этой допавловой формуле также особое значение придается происхождению Сына Божия от Давида (ст. 3).

В этом мы узнаем раннее христологическое воззрение, возникшее в иудео-христианстве, согласно которому Воскресение Иисуса рассматривалось одновременно как «прославление» и вступление в мессианские полномочия, причем это воззрение богословски подтверждалось в Пс. 109, 1 и в Пс. 2,7. Кратко следует также обратить внимание на возражение, что-де эта «древнейшая» христология принадлежит не палестинскому иудео-христианству, а эллинистско-иудейской христианской общине, и эта «христология прославления» еще не связана с титулом «Сын Человеческий».⁷⁸ Формально в опровержение этого можно сослаться на Мк. 14,62, где «пришествие Сына Человеческого на облаках небесных» связано с «сидением одесную Силы». Едва ли можно это последнее свидетельство рассматривать как относящееся лишь к эсхатологической мессианской интронизации,⁷⁹ ибо καθήμενος выражает состояние, которое, хотя и раскрывается в

полной мере в конце времен, начинается однако не непосредственно перед пришествием, но намного ранее, со времени возвеличения Иисуса. Остается, как мы уже видели, открытый вопрос, не имеем ли мы здесь дело с интерпретацией, опирающейся на Пс. 109,1. Равным образом, видение Стефана (Деян. 7,55 дал.), как бы его ни толковали,⁸⁰ уже предполагает вознесение Иисуса (ср. Лук. 22,69). Если же считать его позднейшим богословским образованием, далеко отстоящим от древнейших синоптических свидетельств о Сыне Человеческом,⁸¹ то мнение Тедтса, что-де в словах о грядущем Сыне Человеческом отсутствует мотив прославления как самостоятельный христологический момент,⁸² возможно, и правильно. Однако следует помнить об этом наименовании, которое не исключает веры в прославление Иисуса между Воскресением и Вторым пришествием. Мы пытались выше показать, что община на самом деле никогда не думала о временном удалении Иисуса без того, чтобы не усвоить Ему функции Господа в промежуточный период. Христология о Царствующем Мессии и Сыне Божиим, вытекающая из вышеприведенных мест, не должна рассматриваться как позднейшая ступень богословия о Сыне Человеческом, а как самостоятельное размышление о статусе, обретенном Иисусом после Воскресения.

3. Христос κατὰ σάρκα и κατὰ πνεῦμα

Из предыдущего рассуждения вытекает вопрос: как следует расценивать в христологическом плане земной жизненный путь Иисуса? Можно было бы ожидать, что его расценивают как «унижение». Однако, к нашему удивлению, мы встречаем это выражение в христологическом плане один единственный раз, а именно в гимне о Христе (Филип., 2,8), где оно перекликается с последующим «превознесением»: Иисус Христос «уничжил» Себя, был «послушным даже до смерти», поэтому Бог «превозносит» Его. Это сравнительно поздняя ступень христологии (ср. представление о предсуществовании) и особый текст в форме гимна. Кроме этого, мы встречаем это выражение лишь в цитате Деян. 8,33 из Исайи 53,8, христологически важном месте, т.к. к нему примыкает пространный отрывок из песни о страдающем Отроке Божиим, в применении его к Иисусу (ср. ст. 34). Однако это выражение богословски не уточняется. Толкование, предложенное Филиппом эфиопскому казначею, является свидетельством того, как Лука интерпретирует путь Иисуса «через страдания к славе» (Лук. 24,26).⁸³ Таким образом, идея «унижения» Иисуса лишь частично выводится из прославления. Поэтому вполне возможно, что идея «униженного и прославленного праведника», встречающаяся в иудаистском богословии, имела для первохристианской общины немалое значение.⁸⁴

Если мы обратимся к самим текстам, а именно к тем, которые отражают эту раннюю христологическую стадию, то мы здесь сталкиваемся с другим типом выражения для описания земного и небесного положения Иисуса после Его прославления и их соотношения: Его пребывание «в плоти» и «в духе». Здесь мы располагаем тремя не связанными друг с другом свидетельствами, которые встречаются в разных местах Нового Завета. Они шаблонны по стилю и, несмотря на их включение в позднейшие тексты, обнаруживают раннее происхождение: Рим. 1,3 дал.; 1 Петр. 3,18; 1 Тим. 3,16а. Речь идет о ранних исповедных и, соответственно, литургических формулах, которые, хотя и несколько отличаются друг от друга текстуально, содержат, однако, характерное противопоставление плоти и духа и одинаковый образ мышления. Сначала мы их рассмотрим по отдельности, а затем сделаем выводы касательно их общей христологической концепции.

В Рим. 1,3 об Иисусе Христе (Которого ап. Павел, согласно своему пониманию, называет «Сыном Божиим»),⁸⁵ говорится, что Он «родился от семени Давидова по плоти и затем «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни,⁸⁶ чрез Воскресение из мертвых» (Рим. 1,4). Здесь ясно различаются два модуса бытия Иисуса Христа, которые, однако, взаимосвязаны друг с другом. Отмечено и их начало: рождение и воскресение. Далее следует противопоставление происхождения от семени Давидова (не только в генетическом смысле, но и в смысле особой квалификации как Сына Давидова) и открытием в силе как Сына Божия (см. предыдущий параграф). Это упоминание о происхождении Иисуса от колена Давидова, нигде более не встречающееся у ап. Павла (1 Тим. 2,8 является отражением допавловой формулы, заимствованной апостолом), принадлежит к кругу представлений той ранней христологии, отражение которой можно видеть в Мк. 12,35 и дал. и в речах Деяний (особенно 13,23). В этой христологии, еще пронизанной иудаизмом, генеалогическое происхождение от Давида, из потомства которого ожидался Мессия, очень важно. Однако следующий титул «Сын Божий» тоже связан с ним, а именно, на основе обетования 2 Цар. 7,14. Поскольку обещание Бога, что Он сделает потомка Давида Своим Сыном, дано только Ему и никому другому, то в силе открывшийся «Сын Божий» должен квалифицироваться как потомок Давида.

Противопоставление «по плоти» и «по духу» (святости) выражено здесь не в стиле ап. Павла, что опять же указывает на более раннее происхождение формулы.⁸⁷ Ибо здесь предполагается не противопоставление (как свойственно ап. Павлу) между жизнью и поведением во грехе и жизнью в духе (ср. Рим. 8,4-16; Гал. 3,3; 5,16-25; 6,8), но сопоставляются два модуса бытия, дополняющие друг друга. «По плоти» означает естественное человеческое происхождение⁸⁸ и соответствующий модус бытия; «по духу», напротив, означает статус Воскресшего и Прославленного. В этом своеобразном выражении отражается древнее еврейское мышление в двух «сферах» земного и небесного, человеческого и Божественного, которые взаимосвязаны, соподчинены и дистанцированы, иногда противопоставлены, в зависимости от аспекта их рассмотрения.⁸⁹ Однако здесь не заметно локального представления о «сфере», в которой кто-то находится (иначе в 1 Тим. 3,16α ἐν σαρκί, ἐν πνεύματι), предлог κατὰ означает здесь скорее «в отношении»⁹⁰ Но это сводится к одному и тому же: путь Иисуса состоит из (неотделенных друг от друга) времени земной жизни и небесного пребывания у Бога, начавшегося с Воскресения. Архаичным является также выражение «дух святыни», означающее не «Св. Дух» (ср. Еф. 1,13), но скорее указывающее на Божественную сферу святости, сферу возвышенного, надмирного.⁹¹ В любом случае здесь подразумевается не Дух, почивающий на Иисусе и направляющий Его слова и действия, но дух, характеризующий Его небесное состояние, новый модус существования, подобно тому как ранее «плоть» характеризовала Его земное существование. Таким образом, в формуле отражается мысль о перемене, происшедшей с Иисусом в Воскресении. Однако здесь не поставлены дальнейшие вопросы о соотношении между земным Иисусом и прославленным Христом. Здесь освещается лишь путь, определенный Богом, ибо в Воле и Промысле Божиим содержатся оба модуса бытия Христа.

Второе место (1 Петр. 3,18) является, по всей вероятности, частью древнего гимна о Христе, который здесь помещен в виде наставления.⁹² Подобно гимну Филипп. 2, здесь говорится о спасительном делании Христа, Который «однажды пострадал за грехи наши... чтобы привести нас к Богу». Он Сам прошел путь (πορεύεις ст. 19 и 22), вознесший Его от земной сферы на небо к Богу, где Он «пребывает одесную Бога» (22). На этом пути Он «проповедал... находящимся в

темнице духам» (ст. 19) — известное место о *descensus ad inferos*, на котором мы здесь не останавливаемся;⁹³ в любом случае это путь к Божией славе и высшей власти. Ему подчинены «Ангелы, силы и власти» (ст. 22). После утверждения, что Он после Своей искупительной смерти хочет нас «привести к Богу», следует первое указание (в гимне это, вероятно, вторая двойная строка) на то, что Он, «быв умерщвлен по плоти», ожил духом (ст. 18). Противопоставляемые «плоть - дух» стоят здесь в дательном падеже, который следует понимать не в казуальном (к «плоти» это никак не подходит), но в модальном смысле: смерть совершилась в плоти, а оживление — в духе. Здесь также две сферы противопоставлены друг другу: «плотная» - земная, в которой Христос претерпел Свою искупительную смерть, и «духовная» - небесная, куда был направлен Его путь. В ст. 22 ясно указано на небо, где Он пребывает «одесную Бога». Здесь более четко, чем в Рим. 1,3 и дал., показана взаимосвязь двух сфер, в которых Христос последовательно осуществляет Свой путь (хотя первая, «земная», упоминается лишь в связи с Его смертью). Переход от одной к другой происходит через смерть и Воскресение, которые являются чуть ли не двумя фазами одного взаимосвязанного процесса, хотя и не отрицается временная последовательность. Под «оживлением» можно понимать лишь воскрешение Богом; через него убитый Христос входит в сферу «духа». Последующее ἐν ᾧ, которое скорее всего относится к «πνεύματι», намекает, по-видимому, на то, что Христос уже в «духе», войдя в Божественную сферу жизни, нисходит к «духам в темнице».⁹⁴ Таким образом, и здесь Воскресение (ср. стр. 21) является решающим поворотным моментом в жизни Христа, началом нового существования и господства.

Третье место (1 Тим. 3,16а) является первой двойной строкой гимна о Христе, что видно по вступлению («великая благочестия тайна»), а также через начальное относительное местоимение ὃς (ни к чему не относящееся; ср. Филип. 2,6; Кол. 1,15.186).⁹⁵ Это один из тех гимнов, выражающих тайну веры и благочестия, которые имеют в церкви культовое употребление (ср. ст. 15). В трех двойных строках нет описания временной или логической последовательности спасительных свершений, но говорится о прославлении Христа в разных аспектах.⁹⁶ Все же в первой строке сначала говорится о земном бытии Христа: «Он явился во плоти». Однако весь последующий текст относится к прославленному Христу, Который во второй строке представлен «оправданным (или: победившим) в духе». А затем восхваляются последствия этого победоносного вхождения в небесно-духовный мир.⁹⁷ Таким образом, это гимны о победоносно-владеющему Христе, пребывающему в славе Божией, но продолжающем Свое спасительное дело в мире.

Для нас представляет интерес первая двойная строка, в которой противопоставляются два модуса существования Христа. Более четко, нежели в предыдущих местах, здесь господствует локальное представление о земной («плотной») и небесной («духовной») сферах (предлог ἐν). «Явление во плоти» — параллели мы встречаем у Иоанна (1 Иоан. 1,2; 3,5.8; 4,9) и у Игнатия Антиохийского (Ефес. 19,3)⁹⁸ - относится к началу существования и ко всей земной жизни Иисуса. «Явление» (φανερώσθαι) могло бы означать манифестацию Божественной славы (см. Иоан. 1,14), но слова «во плоти» предохраняют его от любого теофанистского или докетического понимания. Трудно для понимания выражение ἐδικαίωθη, которым начинается описание существования «в духе». На ветхозаветно-иудаистской основе его можно понимать: «объявить невинным, оправдать»;⁹⁹ на основе гностических текстов: «победоносно входить» в небесный мир.¹⁰⁰ По своему содержанию оно означает то, о чем говорит последняя строка

гимна: «вознесся во славе». Предпосылкой этому, как и в 1 Петр. 3,18-22, здесь является также победное восхождение Христа в небесный мир, однако здесь указана лишь цель, но не описан сам «путь». В следующей строке (ст. 16b) сразу упоминается о «представлении» ангелам. Песнь подразумевает предшествующее последовательное развитие в мире, т.к. упоминается о проповеди Христа народам и о вере во всем мире. Однако в первой двойной строке отражено древнее воззрение о двух модусах существования Христа «в плоти» и «в духе». Время Его земного существования «в плоти» послужило предпосылкой Его победоносному владычеству «в духе».

Если мы хотим резюмировать христологическое воззрение, отраженное в этих трех местах, то приходим к выводу, что здесь мы имеем дело с библейским священно-историческим подходом. Речь не идет о сущности Христа. Не ставится вопрос о двух естествах в позднейшем смысле, и не разрабатывается антропологическая концепция, т.к. «плоть» и «дух» не являются антропологическими понятиями. Напротив, указывается на две стадии пути Иисуса, одновременно разделенные и связанные в Воскресении. Лишь в апогее этого пути Иисус явно обнаруживает Себя «Мессией», «Сыном Божиим», согласно обетованию, данному Давиду (Рим. 1,3). Поэтому акцент поставлен на статус Христа, вошедшего в славу Божию: Он - Победитель над силами, противящимися Богу, Спаситель всех праведников (1 Петр. 3,18 дал.), владычество Которого открывается на небе, но простирается и на землю. Так восхваляет Его в своем культе земная Церковь. Здесь мы видим еще подход, ограниченный понятием о двух модусах существования Христа, т.к. не обнаруживаем представлений ни о предсуществовании Христа, ни о Втором пришествии и окончательном эсхатологическом завершении спасения. В этом заключена известная односторонность, которая объясняется попыткой приблизить иудейское мышление к христианскому представлению веры о «Мессианстве» Иисуса. Иисус может быть мессианским царем в полном смысле древних пророчеств лишь в качестве Повелителя, получившего власть (Пс. 2); и лишь сидя одесную Бога, Он может соделать плодотворной Свою искупительную смерть и источать в мир Свою спасительную силу. Очевидна взаимосвязь с вышерассмотренной христологией «прославления».

Однако следует обратить внимание также на открытость этой христологии для последующих ступеней развития, вплоть до учения о двух естествах. Не случайно ап. Павел без всяких затруднений мог включить эту раннюю формулу в свою более сложную христологию. Для него Христос из семени Давидова, «Сын Божий», имеющий высшую власть на протяжении всего Своего пути, является «Сыном Божиим» как в земном, «во плоти», так и в небесном, «в духе», модусах бытия (см. Рим. 1,3). «Сын Божий», по ап. Павлу, является Сыном (предвечным), посланным Отцом в конце дней, вошедшим в мир через рождение от жены и подчинившим Себя Закону (Гал. 4,4), Которого Бог «не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8,32) нашего ради спасения, и Который явился Воскресшим и живым самому апостолу на пути в Дамаск (Гал. 1,16). Его следует ожидать с небес, «избавляющего нас от грядущего гнева» (1 Фесе. 1,10). Таким образом, если в ранней формуле сначала проводится различие между двумя модусами существования Иисуса Христа на земле и на небе, то этот священно-исторический подход легко можно транспонировать в онтологический, как это, по меньшей мере имплицитно, имеет место у Павла: начало позднейшего (сильнее намеченного Иоанном) учения о двух естествах.¹⁰¹

Однако первоначально дальнейшее христологическое развитие могло *идти* в двух направлениях. Как показывает пример ап. Павла, главное внимание могло быть целиком обращено на Господа, прославленного владычествующего Христа, пребывающего в Боге и почитаемого в церковном культе. Поэтому Павел заканчивает свой краткий христологический экскурс в Рим. 1,3 и дал. тем, что он торжественно называет имя Иисуса Христа и добавляет свое собственное именование: наш Господь (ст. 4). Для него решающим является спасительное свершение на Кресте и воскресение Иисуса Богом, благодаря чему Христос обретает особое положение повелителя над силами, противящимися Богу, и Господа Своей Церкви. Он почти не проявляет никакого интереса к земной деятельности Иисуса, Его учению и благовестию, Его делам и чудесам.¹⁰² Однако в других кругах раннехристианской Церкви, особенно в общинах, которые через старых апостолов сохранили живое воспоминание о земной жизни Иисуса, имели лучший доступ к преданию о Его словах и делах и вообще были в лучшем контакте с первой стадией мессианского пути Иисуса, могло и должно было больше обращаться внимания на земную жизнь Иисуса. Лишь отсюда становится ясным происхождение Евангелий, исходным пунктом которых также было событие Воскресения, но авторы которых, обращались вместе с тем к истории, т.к. Воскресший был все тем же Иисусом из Назарета, распятым на Кресте. Поэтому в них тоже отражена христология, которая теснейшим образом связана с вышерассмотренной древнейшей формулой и формой воззрения. В этом «целенаправленном» подходе Евангелий, конечно, возможны различные богословские тенденции для лучшего объяснения земного служения Иисуса, которое после Пасхи раскрылось как мессианское. Прежде всего здесь следует ответить на вопрос, давал ли Иисус возможность познавать, и в какой форме, что Он уже является Мессией, т.к. в действительности Бог утвердил Его в мессианском достоинстве и поместил одесную Себя лишь после Воскресения и вознесения. Для того, чтобы показать, кем Иисус был и кем хотел стать, для раскрытия тайны Его личности в зеркале Его собственного понимания и реакции окружающих Его людей, евангелисты следуют своим собственным путем и предлагают, несмотря на единое в основе благовестие общины, каждый свою собственную христологическую точку зрения. Это мы и попытаемся проследить в следующем отделе.

3-й ОТДЕЛ ВЗГЛЯДЫ СИНОПТИКОВ НА СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ «ЗЕМНЫМ ИИСУСОМ» И «ПРОСЛАВЛЕННЫМ ХРИСТОМ»

1. Евангелие от Марка

Поскольку Евангелие от Марка является древнейшим из дошедших до нас, а может быть, вообще первым из этого типа Писаний, то нам следует начать исследование с того, как отражена христология в его изложении дел и слов земного Иисуса. Однако подобное исследование особенно трудно, т.к. нам неизвестны его источники, и мы можем лишь отчасти установить и выделить редакционный слой, в котором евангелист выражает свои собственные идеи. Исследование истории

редактирования, идущее в русле богословских интенций евангелистов, не привело к достаточно надежным результатам и наталкивается на серьезные трудности именно в отношении хри-стологии.¹⁰³ Главной причиной тому является то своеобразие подхода и манеры изложения Марка, которое после труда В. Вреде (1901) называется «тайной Мессии» и оживленно дискутируется, не находя до сих пор удовлетворительного ответа для всех сторон.¹⁰⁴ Поскольку главная проблема здесь состоит в том, чтобы определить, по какому плану строит евангелист свое сообщение о земном служении, о страданиях и Воскресении Иисуса, и почему он делает это так, а не иначе, то мы не можем пройти мимо этого вопроса. Если мы не ошибаемся, эта проблема включает в себя и то, что мы сегодня называем «Земной Иисус и Христос веры». Марк не дает на это никакого ясного ответа, но выражает свое воззрение в особой манере повествования. Лишь с учетом этого следует подходить к рассмотрению имен и названий Иисуса в понимании евангелиста, хотя эту манеру нужно учитывать и при оценке «тайны Мессии». Нетрудно видеть, что для Марка решающее значение имели два наименования, а именно: «Сын Божий» и «Сын Человеческий». В них положительно сконцентрировано значение, которое придает евангелист Иисусу. В плане ветхозаветного богословия определенную роль играет Отрок Божий, приносимый в жертву за грехи людей (Ис. 53), хотя само это выражение отсутствует. Скрывающийся за этим иудейский вопрос о Мессии получает, благодаря всему этому, особенный, именно христианский ответ.

Факты, связанные с «тайной Мессии», таковы: Иисус изображается в этом Евангелии в Своих великих делах, во всей полноте дарованной Ему Богом власти, которая проявляется в учении, в изгнании бесов (1,22.27.34.39; 3,11.23-27) и в чудесных исцелениях (1,40-45; гл. 5; 7,31-37; 8,22-26). Он совершает «мессиянские» деяния (умножение хлебов 6,34-44; 8,1-10; чудо со слепым Вартимеем 10,46-52; торжественный вход в Иерусалим 11,1-11; изгнание торговцев из храма 11,15-19) и открывает - правда, лишь перед учениками - Свою Божественную Сущность в богоявлениях (хождение по водам 6,46-52; Преображение на горе 9,2-10). И вместе с тем Тот же Иисус старается удалиться от народа, оставаться наедине с Собой в укромных местах и хранить Свою тайну. Эта тенденция ясно обнаруживается именно в «редакторских швах», часто рядом с изображением Его притягивающей силы и поразительной власти (1,37 дал. 43 дал.; 3,12; 5,19.43; 6,31.45; 7,36; 8,26). Как объяснить это «противоречивое» поведение?

Однако тема «тайны Мессии» значительно шире. Обратим внимание на, казалось бы, противоречивые тенденции: Откровение Божественной власти Иисуса и Его сдержанность, которая обнаруживается в Его уходе от толпы и в повелении молчать, данном бесам, исповедующим Его Существо (1,24-34; 3,11; 5,7), и исцеленным (1,44; 5,43; 7,36; 8,26). Остановимся еще на двух моментах: непонимание учеников и концепция притчи по Марку. По сравнению с Евангелием от Матфея бросается в глаза, что даже наиболее близкие к Иисусу ученики, избранные в числе двенадцати (3,14) для постоянного пребывания с Ним, постоянно обнаруживают полное непонимание Его слов и действий. Это евангелист объясняет окаменелостью их сердца (6,52; 8,17.21). Хотя им дано знать «тайны царствия Божия» (4,11), они не понимают притч (4,13; 7,17 дал.). Непостижимы для них и дела Иисуса, даже хождение по водам (6,52; иначе в Мф. 14,33). После исповедания ап. Петра Иисус им запрещает говорить об этом, равно как и трем ученикам-свидетелям Преображения (9,9). В связи с этим евангелист подчеркивает и отречение Петра, и бегство учеников (см. 14,27-31). В этом особом изображении учеников и отношения к ним Иисуса должно быть сокрыто особенное намерение евангелиста.

Наконец, немаловажный интерес представляет мнение евангелиста об «окаменелости» сердец учеников, которое Марк приводит в связи со словом о притчах (4,11 дал.), но которое может считаться принципиальным суждением о всей деятельности учеников.¹⁰⁵ Несмотря на приток народа, несмотря на Его чудесную и внешне доступную речь, чаще всего Он остается непонятым. Собственная тайна Его благовестия и Его действий не раскрывается людям, они остаются «вне» и лишь «окружающим Его вместе с двенадцатью» (ср. 4,10) дано знать тайны Царствия Божия. Ясно видно, что Марк говорит о непонимании тогдашних слушателей Иисуса и вообще всех неверующих с точки зрения позднейшей общины верующих. Здесь отражено размышление о живых словах и делах Иисуса послепасхальной общины.

Если сравнить с этим слово к трем ученикам - свидетелям Преображения о том, чтобы они никому не рассказывали об увиденном, «доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых» (9,9), то можно с еще большей уверенностью предполагать, что все в Евангелии от Марка определено этим ретроспективным взглядом послепасхальной общины верующих на земную жизнь Иисуса. Это может относиться и к многообразным явлениям, которые выше мы назвали общим словом «тайна Мессии». Однако здесь имеется и различие: не все феномены можно расценивать одинаково, как это установило современное исследование.¹⁰⁶ Так, например, предписание молчать бесам может основываться просто на том, что Иисус отклоняет заклинающие голоса бесов¹⁰⁷ или же не хочет быть узанным бесами (3,12). Предписание молчать после исповедания Мессии (8,30) может означать, что Иисус хочет воспрепятствовать возникновению в народе ложной веры в Мессию, связанной с земными и политическими интересами,¹⁰⁸ а исцеления вне толпы (5,40; 7,33; 8,23), удаление от масс, жаждущих чуда, возможно представляет подлинные воспоминания о деятельности «исторического» Иисуса. Однако эти частичные верные аспекты не объясняют всего, и прежде всего, происхождения непонимания со стороны учеников.

Главная тенденция Евангелия заключена, скорее, в стремлении объяснить путь страданий Иисуса. Ибо соответственно намерению евангелиста, которое ясно обнаруживается в первом возвещении о страданиях в 8,31 дал., он хочет показать, что тяжкий смертный путь Иисуса необходим и угоден Богу и что Иисус согласился со Своей судьбой и послушно перенес все страдания. В этом смысле мы имеем здесь дело с «Евангелием страстей», или же с историей страданий с подробным введением.¹⁰⁹ Верующая община, которой Иисус представляется уже в самом начале евангельского повествования «Сыном Божиим», как возвестил Божий Глас при Крещении, должна постичь то, что Он в Своей земной жизни должен был пройти путь послушного Слуги Божия, который в конце привел Его на Крест. Непонятый людьми, даже верными Своими учениками, отвергнутый вождями иудейского народа, Он был принят Богом и воскрешен Им. Он был Мессией, но в совершенно ином смысле, нежели это представляли евреи, - Мессией сокроуенным и униженным, собственная тайна Которого не может быть выражена ни в одной из «обычных» мессианских категорий. Постичь тайну Иисуса можно лишь тогда, когда Его признают «Сыном Божиим» или - в священно-историческом аспекте - «Сыном Человеческим», Который должен пострадать и умереть, дабы воскреснуть и войти в славу Божию.

Намеченные здесь тенденции Евангелия от Марка были хорошо исследованы В. Вреде, однако его объяснение вызывает возражения. Он, в частности, полагал, что поначалу исторически немессианская деятельность Иисуса потом была наполнена

мессианским содержанием¹¹⁰ Не могут считаться удовлетворительными и другие объяснения, появившиеся с тех пор во многих вариантах. Х. Ебелинг хотел видеть в «тайне Мессии» искусственный литературный прием для демонстрации откровения о прославлении Сына Божия во время Его земной деятельности,¹¹¹ в то время как Е. Перси¹¹² и другие, напротив, находят здесь выражение «кеносиса» Сына Божия. В этом случае концепцию Марка сближают с точкой зрения эллинистской общины, как это выражено в гимне о Христе Филип. 2. Эллинистское благовестие, по меньшей мере, гностический миф, возникший из него, определяет якобы и Маркову христологию: Спаситель остался непризнанным вплоть до Своей смерти, дабы через эту смерть достичь Своего прославления и победы над богопротивными силами.¹¹³ Однако почему уже земной Иисус побеждает бесов и почему имеются проявления Его Божественной славы уже во время Его земной жизни, так что Евангелие от Марка может в целом считаться «книгой тайных богоявлений» (М. Дибелиус)?

Е. Шоберг пытается объяснить дистанцирование Иисуса от толпы иудейскими представлениями о Мессии.¹¹⁴ Идея апокалиптики о тайном Сыне Человеческом, Который откроет Себя в Свое время, могла быть в соответствующей форме перенята (может быть, Самим Иисусом) или перенесена (первохристианской общиной) на христианского Мессию. Однако Иисус не совсем скрыт (чудеса!), и во второй части Евангелия (после возвещения о страданиях) не дает предписаний молчать при ясных мессианских исповеданиях (10,46-52; 11,9 дал.) и даже Сам исповедует Себя на суде Мессией, хотя и в особом смысле (14,62).

Момент истины содержится в обоих представлениях о «величии» и «унижении» Иисуса, однако полная истина сокрыта как раз в напряженной взаимосвязи этих представлений. Или же это, как считают некоторые, лишь две не связанные друг с другом линии повествования, которые Марк даже и не старался согласовать? Однако подобная богословская несогласованность маловероятна. Для евангелиста оба момента были взаимосвязаны: Откровение в силе Божия владычества в действиях Иисуса и сознательный уход Иисуса в тайное делание и отказ открыть Свою тайну. Лишь в этом двойном смысле его повествование может быть «Евангелием Иисуса Христа» (1,1): Евангелием Бога, возвещенным и осуществленным Иисусом, и Евангелием о Нем. Последний христологический аспект требует более глубокого объяснения крестного свершения не только по историческим факторам, приведшим к нему, но, прежде всего, исходя из его богословского смысла, т.е. из свидетельств о страждущем Сыне Человеческом (8,31; 10,45; 14,21.41). При этом предстают непонимающими Его тайну даже сами Его ученики, и это их непонимание еще более усиливает одиночество и покинутость Сына Человеческого. Лишь после Воскресения ученики в состоянии понять путь Иисуса через унижение и крестную смерть.

Можно ли считать поэтому Евангелие от Марка неисторическим? Попытки объяснить «тайну Мессии» на чисто историческом уровне — Иисус должен был, дескать, так Себя вести, чтобы воспрепятствовать распространению приземленных политических пониманий о Мессии - не приводят к разрешению всех загадок в поведении Иисуса по Евангелию от Марка и не объясняют богословских акцентов евангелиста.¹¹⁵ Но это не означает, что Марк исказил через свои богословские тенденции образ исторического Иисуса. Если в Его поведении исторически неоспоримы черты величия (см. стр. 235 дал.), то этим не сказано, что Его жизнь должна была обрести «мессианский» характер лишь позднее. Однако если Тот же Иисус не соответствовал иудейским представлениям о Мессии, то исторически вполне понятны и непонимание и неприятие Его. Таким образом, Марк, вопреки

своим богословским тенденциям, мог верно отразить впечатление, производимое Иисусом на окружающих людей, и реакцию различных кругов на Его деятельность. Для Его современников Он, во всех Его противоречиях, представлялся необъяснимым феноменом, не уместяющимся ни в одну из привычных категорий мышления. Его окружала тайна, это всеми чувствовалось, тайна, которая толковалась по-разному, с благорасположением или предвзято злоречиво (ср. 3,22), но всегда лишь половинчато (ср. 6,14 дал.; 8,28). Наиболее близким было предчувствие ближайших учеников, которые видели Его приближенным к Богу, но и они не могли до конца понять Его тайну. Поэтому Марк предпринимает попытку объяснить эту тайну в свете веры. Иисус есть Сын Божий, послушно исполняющий возложенное на Него мессианское задание и идущий по определенному Ему пути.

Таким образом, следовало бы скорее говорить о тайне «Сына Божия», которая затем становится тайной страдания и смерти «Сына Человеческого». Конечно, Марк не уклоняется от вопроса об иудаистском представлении о Мессии, однако для него это вопрос второстепенный. Он обретает для него значение лишь как исторический фон, особенно при описании суда над Иисусом. В конце концов, Иисуса распинают как «Царя Иудейского», как гласила особая надпись на кресте (15,26), и об этом должно было стать известным также читателям-христианам из язычников. Однако в христологическом плане этот вопрос для евангелиста не имеет решающего значения. Он хочет раскрыть христианам из язычников, для которых он пишет, тайну Иисуса, о которой со страхом свидетельствует сотник, стоявший при кресте: «Истинно Человек Этот был Сын Божий» (15,39). Он хочет им показать Иисуса в Его земной жизни как Сына Божия, наделенного Божественными полномочиями, действующего и благовествующего в силе Божией, исполненного целительной и освящающей силы, и, вместе с тем, объяснить тот факт, что Он шел Своим путем, наталкиваясь постоянно на непонимание и враждебность, который и привел Его к кресту. Таким образом, Иисус в Евангелии от Марка напоминает в известной мере «божественных мужей» эллинского мира и, вместе с тем, принципиально отличается от них. Он, Единственный Сын, к Которому обращается Сам Бог (1,11; 9,7), хотел и должен был, не обинуясь, исполнить Свое задание, а именно: во-первых, возвестить Евангелие Божие, и затем осуществить спасение, отвергнутое людьми, на пути через страдание и смерть. Таким образом, Марк предлагает свое описание земной жизни Иисуса верующим из язычников одновременно как Откровение и как предостережение. В конечном счете, тайну возвещенного Иисусом Божия Царства, т.е. тайну пребывания Бога в Иисусе, открывает для сердец Сам Бог (4,11). Вера и молитва должны быть харизматически сильными (см. 4,40; 9,28; 11,23 дал.), и, следуя за Христом (8,34 дал.), а также ожидая Его пришествия во славе, нужно без страха и с утешением принимать и претерпевать лишения, страдания и преследования (гл. 13). К такому же пониманию благовестия о Христе в Евангелии от Марка мы приходим и, исходя из «места в жизни» и ситуации тогдашней общины, однако для этого необходимы дальнейшие исследования.

Обратим же теперь наше внимание на высокие наименования Иисуса, предпочитаемые Марком. «Сильнейший», Который, по свидетельству Иоанна Крестителя, идет за ним, предвзвешивается его проповедью покаяния (1,7), чуть позже представляется читателям в Богоявлении как «возлюбленный Сын» Божий (1,11). Это событие крещения имеет большое христологическое значение, т.к. верующие читатели тотчас обретают верную перспективу для разумения последующего евангельского повествования. Не следовало бы упускать из виду того, что Иисус сначала представлен как историческая личность: Он пришел к месту крещения из Назарета Галилейского (1,9) и принимает от Иоанна, как и прочие люди (ст. 5),

крещение в Иордане. Однако вслед за этим к Иисусу из Назарета обращается Сам Бог, говоря: «Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение». То, что Бог обращается непосредственно к Иисусу (во втором лице) (у Матфея: «Сей есть...» 3,17), не означает, что это Откровение относится только к Нему — об этом сообщается читателям, которые видят в этом свидетельстве Божие подтверждение их христианского исповедания: «Иисус есть Сын Божий». Все прежние объяснения, сводящие это событие к «переживанию» Иисуса, когда у Него определяется мессианское самосознание, или к «посвящению в Мессию», как будто Иисус получил при крещении мессианское помазание (хотя крещение само по себе означало начало Его спасительного служения), или к какому-то другому определяющему событию в Его жизни (хотя и нет никаких оснований сомневаться в событийном характере подтекста крещения), — все это проходит мимо основного намерения евангелиста, которое состоит в изображении Богоявления по ветхозаветным мотивам (открытие небес, сошествие Духа в виде голубя), объясненного голосом Самого Бога, дабы тем авторитетно засвидетельствовать для общины христологическо-сотериологическое достоинство Иисуса. То же можно сказать и о Преображении (9,2-8), однако здесь в качестве свидетелей определенно названы три присутствовавших при этом событии ученика (см. 9,9).

Собственное значение крещения раскрывается из многозначительных слов в гласе Божиим. Бесспорно созвучие с Ис. 42,1, словом об избрании «Отрока Божия»: а) обращение - там «Мой Отрок», здесь «Мой Сын»; б) дополнение к обращению «избранный Мой», соответственно, «Мой Возлюбленный» (в древне-еврейском близкое значение); в) заверение — «в Котором Мое благоволение»; г) ниспослание Духа, в Ис. 42, 1 выраженное словами: «Положу Дух Мой на Него», в Мк. 1,10 как непосредственное свершение. Можно было бы предположить, что Иисус здесь действительно играет лишь роль Божиего слуги и что $\acute{o} \nu\iota\acute{o}\varsigma \mu\omicron\upsilon$ поставлено вместо первоначального $\acute{o} \pi\alpha\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon$ (что может означать «слуга» и «чадо»).¹¹⁶ Возможно, это и имело место в более ранней стадии формирования предания, однако Марк - и нам важно его понимание — здесь не случайно смешивает два выражения, но сознательно выбирает «Мой Сын». Это дает основание утверждать, что он хотел расценивать это Божие свидетельство также в полном смысле как христианское исповедание.

Здесь мы отходим от некоторых других концепций: Марк не употребляет это выражение в смысле древней $\pi\alpha\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ христологии, намечающейся уже в Деяниях (см. Деян. 3,13.26; 4,27.30),¹¹⁷ а также не хочет видеть Иисуса исключительно в роли слуги Божиего. «Мой Сын» нельзя здесь рассматривать и в качестве древнего предиката Мессии (как в Рим. 1,4; Деян. 13,33 см. 2-ой отдел, 2). Нельзя здесь также подразумевать сразу же искупительную смерть Божиего слуги, как будто крещение Иисуса в Иордане означает «крещение смерти» (ср. Мк. 10,38),¹¹⁸ т.к. исходным текстом является Ис. 42,1, а не Ис. 53. Главным свидетельством у Марка остается «Мой Сын» в этом же смысле и в других местах Евангелия. Однако на основании Писания этот Сын Божий одновременно рассматривается и как послушный Слуга Божий, к Которому Бог благоволит.

Разумеется, Этот Сын и Слуга Божий является Мессией, однако в новом, более высоком смысле. Особое внимание обращается на иудейские представления о Мессии в контексте сошествия Духа на Иисуса (после истории искушения это в Евангелии от Марка уже не играет никакой роли, см. 3,29),¹¹⁹ и пребывание в пустыне, куда Его «привел» Дух, подчеркивает это, т.к. Иисус здесь готовится к Своей мессианской роли. Эсхатологическая перспектива открывается через

«разверзающиеся небеса», что, по-видимому, означает ссылку на Ис. 63,19.¹²⁰ Все это и прочие мотивы, которые возникают во время пребывания в пустыне, выражены здесь; однако решающее значение остается за мессианским достоинством Иисуса как Сына Божия, который выступает также в роли послушного Слуги, как это продемонстрировано в искушении. Принципиальное понимание личности Иисуса в истории крещения и искушения выражено в дальнейшем евангельском повествовании, например, в 1,35 дал., где Иисус утром удаляется в пустынное место для размышления о Своем благовестническом задании, далее в 1,45; 6,31.46; 9,2, вплоть до явления на Елеонской горе, где Иисус покоряется Воле Отца в последнем тяжелом испытании (14,32-42). Послушный Слуга Божий становится по ходу событий страдающим Рабом Божиим, приносящим искупительную жертву, и в этом смысле - Спасителем («за многих» 10,45; 14,24).

При дальнейшем прослеживании свидетельств о «Сыне Божиим» мы наталкиваемся на исповедание бесов (3,11; 5,7), которое хотя первоначально (в форме сообщения) имеет защитнозаклинательный смысл, так что Иисус повелевает бесам молчать, однако для общины подтверждает подлинно мессианское достоинство Иисуса. Это ясно видно уже из обращения беса к Иисусу: «Святой Божий» (1,24), не имеющего мессианского смысла (подобного мессианского имени неизвестно), дабы лучше выразить исключительную близость к Богу (так именуются ангелы) и внутреннее величие Иисуса.

Голос Божий при Преображении (9,7) не только повторяет слова Богоявления при крещении, но и намекает через дополнение: «Его слушайте» на «пророка подобного Моисею» (Втор. 18,15), т.е. на Мессию-пророка,¹²¹ что опять же означает раннехристианскую интерпретацию иудейского представления о Мессии-Сыне Божиим. Дополнение следует вслед за Откровением тайны смерти «Сына Человеческого» (8,31) в смысле призыва к общине подтвердить и понять в свете Воскресения крестный путь Иисуса, возвешенный Им Самим, как Божественный совет (см. 9,9). Мысль о смерти Иисуса, хотя Он является Сыном Божиим, отчетливо выявляется в редакционно-историческом плане также в притче о злых виноградарях (12,1-11). Ибо «любезного сына» и «наследника» (ст. 6-7) виноградары убили и выбросили из виноградника (ст. 8); но покинутый людьми принимается Богом и становится краеугольным камнем. На языке притчи и символов это не что иное как возвешение о предстоящих страданиях и Воскресении (8,31; 9,31; 10,33). Наконец, сотник из язычников именно через смерть Иисуса, которая в определенной мере была лишена величия (на это может указывать громкий вопль - 15,37), ср. οἰτοῦς (ст. 39), уверовал, что «этот Человек был Сын Божий» (15,39).

В этом плане о Сыне Божиим говорится и в слове 13,32, где слово «Сын» употреблено в абсолютном значении¹²², т.к. здесь в вопросе о «дне и часе» кончины мира, о котором знает только Отец, Сыну оказывается особая честь, так как Он поставлен выше Ангелов небесных. На абсолютную власть Отца указано и в Мк. 10,40; в библейских теоцентрическом и священно-историческом аспектах Сын во всем подчинен Отцу (особенно ясно это показано в сцене моления о чаше (14,36)), и в Его земном, человеческом статусе (кеносисе). Его значение ограничено.¹²³ Его задание - откровение и спасение на земле. Но это ничего не меняет в Его особых отношениях к Богу, в Его абсолютном Сыновстве.

Тем самым в Евангелии от Марка Обнаруживаем контуры христологии, связанной с древнейшими воззрениями (см. 2-ой отдел), но вышедшей за их рамки, которая в некоторых аспектах близка к воззрениям гимна о Христе (Филип. 2, где

образ Божий - образ раба, послушного до смерти). Здесь еще нет представления о предсуществовании, однако в самой идее «Сына Божия», Который, хотя и сокровенно, действует именно в этом качестве на земле, сделан уже первый шаг в этом направлении. В слове о сыне Давидовом (12,35-37) видна связь с христологией прославления, и обратное верно.

А теперь обратимся к другому основному христологическому наименованию «Сын Человеческий». Как вытекает из предыдущего изложения, это имя в понимании Марка не находится в противоречии с титулом «Сын Божий», но позволяет рассматривать дело Иисуса и Его значение в новом, священно-историческом аспекте. Не задаваясь вопросом о происхождении этого имени, обратим лишь внимание на его употребление в Евангелии от Марка. Среди трех известных групп, в которых этим именем соответственно изображается эсхатологическое величие Иисуса (8,38; 13,26; 14,62), Его современное значение (Его великие «полномочия», право прощать грехи) (2,10.28), и наконец, Его путь страданий и смерти (8,31; 9,9;¹²⁴ 9,12.31; 10,33.45; 14,21.41), главную роль (по происхождению и соответственно истории предания) следует отвести первой.¹²⁵ Однако последняя группа наиболее многочисленна и лучше раскрывает богословие Марка. То, что Иисус когда-то явится как Сын Человеческий на последний суд (8,38; 14,62) и для окончательного спасения Церкви (13,26), - идея, унаследованная от раннехристианской традиции; подобные свидетельства, независимо друг от друга встречаются в источнике «изречений Иисуса». Но то, что Сын Человеческий имеет власть отпускать грехи (2,10) и вообще является решающей инстанцией, Господом (ο κύριος) Своей общины (2,28), по-видимому, отражает сознание эллинистской общины, согласно которому Грядущий уже царствует здесь. Связь наименования Сын Человеческий с современными свидетельствами о земном Иисусе также засвидетельствована уже в древнейшем слое предания «источника изречений» (Лук. 7,34; Мф. 11,19; Лук. 9,58; Мф. 8,20). Что же касается свидетельств о страданиях и (Воскресении) Сына Человеческого, то Марк здесь передает, вероятно, древнее предание,¹²⁶ но не исключено, что он участвовал в разработке этого богословия. Во всяком случае, он обращает особое внимание на страждущего Сына Человеческого, приносящего Себя в жертву (10,45) и достигающего Воскресения через смерть, что вполне согласуется с его христологией, запечатленной в «тайне Мессии». Этим местам следует уделить наше главное внимание.

Три возвещения о страданиях (8,31; 9,31; 10,33 и дал.), построенные по определенному типу формы, терминологии и даже последовательности слов (ср. 9,12),¹²⁷ были сознательно включены Марком во вторую половину своего Евангелия как разделительные элементы в построении этой части, в которой должно быть засвидетельствовано осуществление спасения через смерть Иисуса. При этом заметно усиление этой идеи, т.к. пророчества о страданиях становятся все более четкими и конкретными, в третьем даже описываются отдельные моменты крестного пути (порушение, оплевывание, избивание и убийство). Этим стилизованным приемом Марк хочет лучше показать приближение, угрозу и горечь страданий Сына Человеческого. Неизбежность («должно») «много пострадать», угодная Богу, первого возвещения (8,31) раскрывается более наглядно по ходу изложения. Не следует игнорировать явную тенденцию призвать учеников взять свой крест и следовать за Иисусом до смерти (8,34.38), однако, что касается земной жизни Иисуса, ясно показана вся пропасть непонимания, разделяющая тогдашних учеников и их Господа. После третьего пророчества о страданиях следует просьба братьев Зеведеевых о предоставлении им первых мест «в Его славе» (10,37), а Иисус образно отвечает им, указывая на горькую чашу, которую предстоит Ему испить, и

на крещение смерти, которым Он должен креститься. Сын Человеческий будет (от Бога) «предан» в руки людей, вождей иудейского народа, будет осужден ими и выдан на казнь язычникам, однако Он будет лишен также близости, понимания и утешения со стороны Своих учеников.

Более того, Сын Человеческий будет «предан» одним из учеников (14,21). Между пророчеством о предательстве и молением о чаше, являющимися кульминационным моментом этого богословия страстей Христа, мы встречаем также предсказание о бегстве учеников и отречении Петра (14,27.30). В Гефсимании Иисус начал «смертельно» скорбеть и тосковать, пребывая в одинокой молитве — ученики были объаты сном. В момент, когда подошел предатель, Он произносит слова: «Пришел час; вот, предается Сын Человеческий в руки грешников» (14,41). Все, что происходит отселе, является лишь реализацией того, что Иисус внутренне уже пережил и послушно принял. «Единый час» смертного страдания заканчивается после чередования событий полной тьмой на земле (ср. Лук. 22,53; Иоан. 13,1.31). Последняя богооставленность Сына Человеческого (по меньшей мере, для евангелиста)¹²⁸ выражена в Его молитвенном призыве на кресте (15,34).

Однако с богословием Сына Человеческого, совершенно преданного людьми, связано обетование Его прославления. Пророчества о страданиях всегда сопровождаются возвещениями Воскресения; возможно даже, что действительный залог («воскреснет» вместо «будет воскрешен») указывает на величие Страждущего и Воскресшего.¹²⁹ Наряду со словом о чаше смерти и о крещении смерти можно видеть свидетельства о прославлении (10,37.50). Однако смерть Иисуса в состоянии «богооставленности» становится обетованием через разорванную завесу в храм и исповедание сотника-римлянина, что этот «Человек был Сын Божий» (15,39). Наконец, над открытым гробом звучит благая весть: Распятый воскрес (16,6). То, что Воскресение связано с богословием «Сына Человеческого», подтверждает 9,9.

Если в этих свидетельствах о Сыне Человеческом (о необходимости страданий в плане истории спасения), еще не раскрыт сотериологический характер смерти Иисуса, то этот пробел (возможно, объяснимый в плане истории предания) заполняется в 10,45 в словах об искуплении. Здесь ясно указано (что, впрочем, намечается в некоторых выражениях пророчеств о страданиях, особенно в 9,12),¹³⁰ что с наименованием «Сын Человеческий» связана идея об Отроке Божиим Ис. 53, который приносится в жертву «за многих». В богословии Марка это объяснение Своей смерти, данное Иисусом на Тайной Вечере (14,24) без труда совместимо с идеей о Сыне Человеческом. Лишь благодаря этому вырисовываются контуры единой христологии, связанной с титулом «Сын Человеческий» и в определенной (нам неизвестной) форме уже содержащейся в более древнем предании. Мы не ошибемся в предположении, что Марк разработал это богословие для своего Евангелия самостоятельно. Завершающим аккордом этого богословия можно считать свидетельства об эсхатологическом величии Иисуса.

Несмотря на то, что в этом наброске еще многое остается неопределенным, можно, однако, четко выделить два основных христологических момента, связанных с именами «Сын Божий» и «Сын Человеческий». В этом случае Маркова христология в рамках древнейшего Евангелия может явиться хорошим примером того, как первохристианский богослов заимствует уже существующее предание, развивая его, соответственно своим богословским принципам, в особое благовестие о Христе.

2. Евангелие от Матфея

В отношении этого Евангелия имеется ряд исследований по истории редактирования, в которых встречаются целые разделы, касающиеся христологии.¹³¹ Однако предстоит еще немало сделать для систематического изучения Матфеевой христологии, прежде всего, того, что касается «места в жизни» этого Евангелия, сильно проникнутого ведущей идеей о Церкви.¹³² Его взаимосвязь с иудейским образом мышления неоспорима, однако здесь явно обнаруживается его универсальная позиция, его открытость языческому миру и «вселенскому» христианству. Следует обратить одинаковое внимание на свидетельства о послании Иисуса (соответственно, учеников) к заблудшим овцам Израиля (15,24; 10,6); на обетование о приходе со всех сторон язычников (8,11 дал.), о собрании всех народов на суд пред Сыном Человеческим (25,31-46) и, наконец, на заключительный эпизод, где ученики властью Прославленного посылаются с миссионерской проповедью ко всем народам (28,18-20). Известным исключением (встречающимся только у Матфея) являются слова Мф. 21,43: «Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его». По-видимому, здесь Матфей дистанцируется от исторического Израиля, рассматривая «подлинным Израилем» христианскую общину,¹³³ однако спор с древним Израилем, терминология и аргументация свидетельствуют еще о живом интересе к иудаизму, к связи с его традициями, а также отражают (очевидно, исторически обусловленную ситуацией последних десятилетий первого века) явную полемику с фарисеями и книжниками.¹³⁴ Для постижения своеобразия Матфеевой христологии следует постоянно помнить об этой «позиции» богословия Евангелия от Матфея, которую, возможно, лучше определить как «школу» раннехристианских катехизаторов и миссионеров, связанную с раввинистической школой толкования Писания и иудаистской вероучительной традицией.¹³⁵

Маркова «тайна Мессии» у Матфея отступает на второй план - поведение учеников, скорее, образцовое и примерное. Вопрос о Мессии ставится по-новому, более интенсивно, т.к. Матфей был в высшей мере заинтересован тем, чтобы доказать мессианство Иисуса в иудаистском смысле, однако не в рамках обычных иудейских представлений, но в модифицированном христианском виде. Этой цели служит целая система доказательств из Свящ. Писания, а также особый подход к изложению евангельских чудес.¹³⁶ Если поставить вопрос об употребленных им именах Христа, то можно констатировать, что наряду с «Сыном Божиим» и «Сыном Человеческим» широко используется собственно мессианский титул ὁ Χριστός («Помазанник») и «Царь» (израильский или иудейский), однако чаще всего употребляется название «сын Давидов». Здесь более отчетливо, чем у Марка, этот ожидаемый Царь-Избавитель из рода Давидова отождествляется с «Отроком Божиим» Исаяи прежде всего в Его тихом, смиренном облике Целителя грехов и болезней (12,15-21). В нашем очерке, который не нацелен исключительно на вопрос о наименованиях, мы сначала изучим вопрос о Мессии, дабы затем заняться другими конкретными вопросами, в частности Матфеевым пониманием «Сына Божия».

Значителен сам по себе факт, что Матфей начинает свое повествование с «предыстории», точнее с до-евангелия (которую часто неудачно называют «историей детства» (главы 1-я и 2-я). Здесь для евангелиста важно показать, что Иисус как «сын Давидов, сын Авраамов» является обетованным Мессией (гл. 1-я), происходящим, по Писанию, из Вифлеема, города Давидова, и что Он, еще будучи мессианским ребенком, разделяет типичную судьбу Израиля и потому идет в свой

родной Назарет (гл. 2-я).¹³⁷ В генеалогии (1,1-17) автор придает значение происхождению Иисуса из богоизбранного народа (от Авраама) и из царского рода Давида, а через символику чисел (3 x 14) хочет показать, что именно Иисус, и никто другой, является обетованным Мессией (ср. стр. 16 и дал.).¹³⁸ Следующее за этим сообщение о поручении Божиим Иосифу обручиться с Марией, Которая зачала от Св. Духа (1,18-25), следует рассматривать прежде всего не как догматическое или апологетическое свидетельство о непорочности Марии, но, скорее, как подтверждение законности происхождения Иисуса из колена Давидова (ср. ст 20: «Иосиф, сын Давидов»), как на это было указано на стр. 16 и как это подтверждает исполнение пророчества об Эммануиле (Ис. 7,14).¹³⁹ Таким образом, Иисус есть обетованный Мессия из царского рода Давида, представитель Израиля (см. 2,15) и упование языческого мира (ср. посещение волхвов).

Тем самым слушатели подготовлены к восприятию повествования о мессианской деятельности и судьбе Иисуса. Наименование «сын Давидов» встречается в Евангелии от Матфея в общей сложности 9 раз (в отличие от Марка и от Луки, где он встречается по три раза). Из этих мест особое внимание следует обратить на следующие: 12,23, где народ после исцеления слепого и немного бесноватого спрашивает: Не этот ли Христос, Сын Давидов?, а фарисеи (соотв. Мк. 3,22) высказали подозрение, что Он изгоняет бесов силою Веельзевула; 15,22, где язычница хананеянка (как и слепые 9,27; 20,30) называет Его «Сын Давидов»; наконец, 21,9.15 в связи с входом в Иерусалим. В последнем эпизоде к этому мессианскому предикату прибегает один Матфей, и то же восклицают дети в храме после его очищения. Тем самым первый евангелист без колебаний подчеркивает исполнение чаяний иудейского народа в Иисусе. Однако он остерегается от неверной интерпретации «Сына Давидова»: для него Царь-Мессия, как это ясно подтверждает ссылка на Зах. 9,9 в Мф. 21,5, является кротким Царем. Эти черты кротости и миролюбивости еще более отчетливо проявляются в связи с идеей «Отрока Божия» по Исае. В уже упомянутом месте 12,18-21, длинная цитата из Ис. 42,1-4 соседствует с народным предположением, не является ли Он Сыном Давидовым (12,23), и из всего содержания ясно вытекает, что Сын Давидов должен рассматриваться милосердным помощником и целителем. В этом плане важно наблюдение, что Матфей в своем повествовании о десяти чудесах в гл. 8-9 включил исцеление двух слепых (9,27-30), которые называли Его, как и иерихонский слепой (Мк. 10,46-52), «Сыном Давидовым». То, что по Марку происходит лишь при входе в Иерусалим, Матфей переносит намного раньше, впрочем тоже с указанием на предписание слепцам молчать (9,30), которое евангелист возможно рассматривает в контексте пророчества Исаии об Отроке Божиим, голос Которого не слышен на улицах (ср. 12,16 с 12,19).

Эти рассказы об исцелениях, помимо темы парадигматического раскрытия веры,¹⁴⁰ выявляют определенную христологическую тенденцию, которая наиболее отчетливо заметна в конце этого цикла. Народ говорил: «Никогда не бывало такого явления в Израиле» (9,33), в то время как фарисеи высказывали все то же подозрение, которое повторится в 12,24 (после предположения народа о том, что Он - Сын Давидов).

Оставив в стороне полемический (антифарисейский) подтекст, мы можем утверждать: Иисус в Евангелии от Матфея изображен Сыном Давидовым, исполнившим чаяния Израиля, однако лишь в чисто религиозном смысле как Спаситель от грехов (1,21; 26,28), как Слуга Божий, Который «трости надломленной не преломит и льна курящегося не угасит» (12,20), как Мессия, приносящий

Израилю спасение (2,6; 15,31) и дарующий надежду языческим народам (12,21). После изложения Его благовестия (Нагорная проповедь в 5-7 главах) и рассказов о чудесах (главы 8-9), дополненных из дидактически-миссионерских соображений словом к ученикам, которые должны перенять это Его двойное служение (гл. 10), следует решающий вопрос, заданный одним из учеников Иоанна Крестителя: «Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого» (11,3)? Иисус отвечает словами Писания (из Исайи), которые указывают на исполнение мессианских чаяний в Его личности и служении (11,4-6). Вышеописанные исцеления и чудеса, а также благовествование нищим (ср. 11,5 с 5,8), подтверждают, что Иисус является ожидавшимся Мессией, и именно в смысле этого пророческого обетования спасения. Тем самым иудеям дан ясный ответ и показан христианский образ Мессии, основанный на лучших традициях Израиля, сохраняющий характерные черты Иисуса и позволяющий христианской общине дальнейшее размышление о Христе.

Некая антиномия, возникающая между историческим посланничеством Иисуса к Израилю (10,6; 15,24) и универсальной миссией, заповеданной ученикам (18,19), может быть снята лишь через предположение, что в связи с прославлением Иисуса после Воскресения наступает решающий перелом. Происхождение Иисуса от семени Авраамова и Его спасительная миссия для Израиля остаются в рамках священно-исторического Божия плана, однако, после отвержения Иисуса представителями народа Божия (ср. 27,25 *πᾶς ὁ λαός*) Бог созидает новый, подлинно эсхатологический народ Божий на новой основе. Кровью Нового Завета становится кровь Иисуса, «изливаемая за многих во оставление грехов» (26,28). Благодаря этому, спасение не только распространяется на язычников, но сам народ Божий отныне состоит из всех, искупленных кровью Иисуса, придерживающихся Его заповедей (28,20) и приносящих плоды Божия Царства (21,43). Члены спасительной христианской общины также получают строгое предостережение: недостойные члены могут быть извержены из общины Господа и прокляты на последнем суде (7,21.22-23; 13,41-43.49-50; 22,11-14; 25,31-46), несмотря на их избрание и данные им обетования, несмотря на власть Церкви вязать и разрешать (16,19; 18,18). Однако это не мешает этому истинному, эсхатологическому народу Божию, состоящему из верующих иудеев и язычников, стать наследником обетованного Царства благодаря Христу, пролившему Свою кровь за всех, Которому после Воскресения дана «всякая власть на небе и на земле» (28,18). В этом заключительном эпизоде¹⁴¹ сливаются христологическая и эсхатологическая линии: Христос в полноте власти (возможно, в смысле «Сын Человеческий» через созвучие с Дан. 7,14, хотя это наименование не приводится - однако ср. 13,41: «Царство Его» — Сына Человеческого), созидает через миссионерскую заповедь ученикам Свою Церковь (*μου τὴν ἐκκλησίαν* 16,18) и предстает ее Господом, Хранителем (28,20: *μεθ' ὑμῶν*) и гарантом ее существования «до конца времен».

Таким образом, Матфей тоже исходит из Воскресения Иисуса, которое в то же время означает небесное прославление и обретение полноты власти, и все прежние события рассматривает в свете этого Воскресения. Он это делает даже более непосредственно и последовательно, нежели Марк. Черты униженности и долготерпеливости в образе Иисуса отступают на второй план, так что «смирненное» явление и спасительное служение Иисуса (8,17) изображается через отражение в образе послушного «Отрока Божия». Величественные черты Мессии-Посланника Божия более ясно отражены в учении и чудесах земного Иисуса. В Нагорной проповеди мы слышим, как Иисус дерзновенно противопоставляет Свое учение прежнему закону: «Сказано древним... а я говорю вам» (5,21-48). Иисус —

авторитетный истолкователь, Исполнитель и Завершитель Закона.¹⁴² Он себя чувствует вполне в роли полномочного Посланника Божия, в служении и славе Которого участвуют Его последователи (10,40-42). От отношения к Нему зависит эсхатологическая судьба каждого (10,32-33). Этому неверному роду Он указывает на знамение Ионы, под которым Матфей понимает пребывание Сына Человеческого в лоне земли в период между крестной смертью и Воскресением (12,40), так что сам Воскресший становится знамением. Иисус значит больше Ионы и Соломона (12,41-42), больше храма (12,6). Как Учитель и Провозвестник воли Божией Иисус произносит гневные слова в адрес «лицемерных фарисеев и книжников» (гл. 23; ср. 6,1-18; 15,7); Он — непререкаемый авторитет для Своей общины, которая имеет лишь одного Учителя и Наставника — Христа (23,8.10). Но этот же Христос является грядущим Судией и нелицеприятно исполняет это служение как Сын Человеческий на царском троне (25,31-46). Он осудит всех членов общины, которые не готовы к Его пришествию (24,44; 25,11-13) и не исполнили Его задания (24,45-51; 25,14-30).

После этого неудивительно, что Матфей часто использует обращение «Господь» (по отношению к земному Иисусу — 19 раз), причем таким образом, что читателю-христианину за этим наименованием ясно виден авторитет Господа, прославленного в Воскресении (7,21; 14,28,30; 17,4; 18,21; 22,43; 28,6) и обретшего высшую власть (7,22; 22,42.46.48.50; 25,11.19-26.37.40). Обращение «Господь», употребительное в эллинистской общине, у Матфея переносится на земной период жизни Иисуса.¹⁴³

Однако это наблюдение не ограничивается употреблением имени Господь. Уже в 1-ом отделе мы установили, что Матфей своеобразно изложил концовку эпизода хождения по водам. В отличие от Марка (6,51-52), находившиеся в лодке ученики преклонились (προσεκύνησαν) пред Иисусом и исповедали: «Истинно Ты Сын Божий» (14,33). Они, подобно женщинам, встретившим Воскресшего (28,9) и одиннадцати ученикам в заключительном эпизоде (28,17), падают пред ним ниц и почитают Его как небесно-божественное Существо. Употребляемый здесь глагол προσκυνεῖν можно, конечно, рассматривать в самом обычном смысле как падение ниц (ср. 8,2; 9,18; 15,25; 18,26; 20,20),¹⁴⁴ но у Матфея это скорее отражает поклонение как Божеству (ср. 4,9) или преклонение пред ним как перед царем (ср. 2,2.8.11).¹⁴⁵ После хождения по водам это преклонение было подтверждено исповеданием Иисуса «Сыном Божиим», причем у Матфея мессианское исповедание Петра сопровождается атрибутом: «Сын Бога живого» (16,16).

В этой связи важно отметить, что евангелист, опять же в отличие от Марка (8,27) по-другому формулирует вопрос Иисуса: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого (вместо: просто Меня)?» (16,13). Здесь трудно предположить, исходя из самого духа Евангелия, лишь замену личного местоимения или случайное использование одного из самоименований Иисуса; напротив, Иисус здесь стремится подчеркнуть свою миссию «Сына Человеческого», подтвердив и разъяснив это последующим исповеданием Петра.¹⁴⁶ В Евангелии от Матфея «Сын Человеческий» часто дополнительно выступает (в большинстве случаев) как Христос нового пришествия (10,3; 13,41; 16,28; 25,31) и лишь один раз как современный Христос, а именно «Сеятель» слова в 13,37, однако и здесь в соотнесении с будущим Судьей (13,41).¹⁴⁷ Притязание на особое призвание в титуле «Сын Человеческий» неоспоримо.

Итак, мы видим, что высокие и почетные имена для воскресшего и обретшего высшую власть Христа звучат, по этому Евангелию, в устах земного Иисуса или в

исповедании Его сильнее и отчетливее, нежели у Марка. В целом, можно утверждать, что Иисус Христос у Матфея говорит языком, подобающим высокому лицу.¹⁴⁸ Вход Иисуса в Иерусалим представлен как мощная мессианская манифестация, когда весь Иерусалим пришел в движение, спрашивая: «Кто Сей?» (21,10), а последующие сцены в храме, когда Иисус изгоняет торговцев, а дети восклицают осанну (21,12-17), должны были подтвердить величие Иисуса. Больше величественных черт Иисуса мы видим здесь и в истории страданий,¹⁴⁹ а рассказ о пустом гробе и явлении Воскресшего подтверждают эту особую точку зрения евангелиста на власть и славу Иисуса.¹⁵⁰

Прежде чем исследовать наименование «Сын Божий» (соответственно использованию Иисусом слова «Сын») в абсолютном смысле, остановимся кратко на часто поднимаемом вопросе: не усматривает ли евангелист в Иисусе второго Моисея и не использует ли он в своем Евангелии типологию Исхода и мест, связанных с Моисеем? На это имеются самые противоречивые ответы. Согласно одной крайней точке зрения, все Евангелие от Матфея выдает намерение составителя написать новое христианское Пятикнижие. Исходя из стереотипных заключительных примечаний в конце пяти больших речевых композиций (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), предпринимались попытки разделить Евангелие на 5 частей, имеющих символическое значение частей Пятикнижия и представляющих собой исполнение и превосхождение древнего Закона.¹⁵¹ Однако такое построение Евангелия от Матфея невозможно ничем подтвердить. Возникшие таким образом «книги» представляют собой весьма сомнительные фрагментарные композиции и оставляют без внимания другие важные моменты, напр. центральное значение (также для самого Матфея) эпизода в Кесарии Филипповой (16,13-28). Поэтому в последнее время это мнение больше почти не находит приверженцев.¹⁵² Тем не менее обращает на себя внимание отмеченное выделение пяти речевых композиций, в которых содержится наиболее важное для жизни Церкви в том, что касается ее веры и надежды: Нагорная проповедь (гл. 5-7), наставление ученикам (гл. 10), притчи (гл. 13), правила для общины (гл. 18) и эсхатологическое учение (гл. 24-25) в целом представляют собой христианский катехизис для Церкви и жизни отдельных христиан. Другие речи (15,1-20 о чистом и нечистом; гл. 23 против фарисеев и книжников) не сопровождаются аналогичными заключительными формулировками. Таким образом, здесь вполне могли отразиться мотивы Пятикнижия, не став однако принципом членения или ведущей идеей. Ветхозаветная типология мест, связанных с Моисеем, отражается, возможно, во многих других местах Евангелия от Матфея, из которых следует отметить следующие : во второй главе (бегство в Египет и возвращение) заметно четкое созвучие с историей Моисея. В истории искушения 40 дней и 40 ночей (4,2) напоминают пост Моисея (Исх. 34,28; Втор. 9,9.18). Проповедник Нагорной проповеди предстает как новый Моисей, который через локализацию эпизода (гора) и само содержание (вопрос Закона) связан с великим посредником Закона Божия в Ветхом Завете, превосходя его и оставляя в тени через Свои антитезы. Композиции из десяти чудес, свойственная Матфею (гл. 8-9), напоминает десять чудес в Египте, которые, впрочем, являются чудесами наказания, карами. Иисус же творит чудеса благословления, грядущего времени спасения, которые можно рассматривать в свете нового Исхода. Матфеева редакция рассказа о Преображении (17,1-8) еще более подчеркивает (заметную уже у Марка) связь с Моисеем: он назван до Илии (ст. 3). Матфей дополняет описание прославленного Господа, указывая, что Его лице «просияло как солнце» (ст. 2, ср. Исх. 34,29-35); он говорит о «светлом» облаке (ст. 5), тем самым заимствуя иудейское представление «Шекина». Этот вопрос во всем его объеме недавно обстоятельно и с привлечением богатого сравнительного материала иудейских представлений исследовал В.Д.

Давис.¹⁵³ По отдельным пунктам он приходит к дифференцированным оценкам, напр, отвергает связь десяти чудес с историей Моисея, однако признает эту связь в рассказе о Преображении. Сдержанность, с которой используются мотивы «нового исхода» и «нового Моисея» даже в Нагорной проповеди, обращает, однако, особое внимание автора, поэтому он приходит к такому заключению: «В то время, как категория нового Моисея и нового Синая явно присутствует в гл. 5-7, равно как и в других частях Евангелия, собственно моисеевы черты в образе Христа, по Матфею, включены в более глубокий и сложный контекст. Он, если можно так выразиться, не столь похож: на Моисея, явившегося в облике Мессии, сколь на Мессию, Сына Человеческого, Эммануила, усвоившего Себе функции Моисея».¹⁵⁴ Это взвешенное, хорошо обоснованное суждение дает нам важное указание для всей матфеевой христологии: Матфей исходит из Иисуса Христа, Его единственного и неповторимого образа, смотрит на него глазами веры, используя при этом все имеющиеся в его распоряжении ветхозаветные и иудаистские представления и мотивы, дабы придать своему Христу больше рельефности. При этом Моисеева типология не играет решающей роли, однако с ней считаются, а в некоторых местах выделяют для лучшего освещения величия и превосходства, миссии и функций христианского Мессии.

Итак, если Матфей постоянно видит перед собой христианского Мессию, Сына Давидова, который является при том Господином Своего царственного предка (22,41-45), Сына Человеческого, который властвует, находясь одесную Бога, то исповедание Его «Сыном Божиим» следует рассматривать в его полном христианском смысле.¹⁵⁵ В этом отношении здесь нет никакого принципиального отличия от Марка; Матфей, исходя из своих источников и намерений, придал лишь большее значение этому высшему христологическому предикату и меньше опасался отнести это исповедание к периоду земной жизни Иисуса, дабы непосредственное обратиться к своей аудитории. Рассказ об искушениях, заимствованный из Λόγια, собрания изречений Иисуса, усваивает Ему титул «Сын Божий» уже в момент спора Иисуса с сатаной (4,3-10; ср. Лук. 4,3-12). С самого начала «Сын Божий» рассматривается как царственный Мессия, призванный Богом к своей спасительной миссии, т.к. в противном случае искушение дьявола было бы лишено всякого смысла. Кроме того, это объясняет связь с рассказом о крещении: Мессию, только что обретшего от Бога особые полномочия, сатана пытается склонить к злоупотреблению Своей власти. Однако Сын Божий, оставшийся послушным Слугой Божиим, отвергает искушения диавола.¹⁵⁶ Для Матфея и его христианских читателей уже намечается более глубокое понимание. Вызывающие слова искушителя: «Если Ты — Сын Божий»... заключают в себе уверенность в том, что Он является Божиим Сыном, а последние слова Иисуса по Матфею (у Луки иначе): «Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи» (4,10) указывают на то, что для евангелиста Иисус не скрывается за авторитетом Бога, но является подлинным Сыном Божиим, находящимся одесную Отца, именно через послушание. Поэтому сатана был вынужден отступить, и к Нему приступили ангелы для служения Ему.

Сходным с этим описанием начала мессианского служения Иисуса является другой эпизод в конце земной жизни Иисуса: поругание у креста (27,40-43). Это тоже своего рода искушение через призыв сойти со креста. Здесь Матфей дважды вводит выражение «Сын Божий». Проходящие злословят Его, кивая головами (ср. Пс. 21,8, так и в Мк. 15,29) и говорят: «спаси Себя Самого, если Ты Сын Божий» (ст. 40). Вожди народа (у Луки они насмеваются над Ним) тоже издеваются, цитируя слова псалма 21. Они также ссылаются на то, что Он Сам сказал: Я Божий Сын (ст.

43). При таком положении вещей исповедание языческого сотника звучит как респонсорий: «Воистину Он был Сын Божий» (27,54). Здесь иудеи посрамлены язычником, признавшим достоинство Божия Сына.

Иудаистско-мессианское понимание этого наименования (2.15; 26,63), переход от него к углубленной христианской концепции (крещение 3,17; преображение 17,5; исповедание Петра 16,16), таинственное обращение бесов (8,29), упоминаемое у Марка, и уже рассмотренное нами исповедание учеников после хождения по водам (14,33) - все это мы можем оставить пока в стороне. Наше особое внимание здесь привлекает лишь абсолютное значение слова «Сын», что мы отмечали уже у Марка (ср. Мк. 12,6 пар. Мф. 21,37; Мк. 13,32 пар. Мф. 24,36), т.к. Матфей дополнительно предлагает нашему вниманию важное свидетельство Иисуса, заимствованное из источника изречений, которое гласит: «И никто не знает Сына, кроме Отца: и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11,27 пар. Лук. 10,22). Относительно этого известного места часто оспаривается происхождение из исторического предания и религиозно-исторический фон:¹⁵⁷ Мы оставляем все эти проблемы в стороне и задаемся лишь вопросом, какое значение это свидетельство имеет для матфеевой христологии. Речь идет, согласно также контексту (ст. 25), об откровении тайны, точнее «тайны Царства Божия» (Мк. 4,11; ср. Мф. 13,11, здесь во мн. ч. из-за притч), содержанием которой является присутствие Божественного владычества в действиях земного Иисуса, как мы это видим уже у Марка. В этом изречении в стиле Иоанна тайна еще теснее связана с личностью Иисуса. Ее можно интерпретировать так: тайна Божия Царства открывается лишь тому, кому открылась тайна личности Иисуса Самим Иисусом, «Сыном». Эта тайна заключается в Его интимном, особенном «знании»- Отца, не в смысле рационального знания, но личной связи, доверенности и внутреннего знания, что находит выражение во взаимообратимости утверждения: «Отец знает Сына, Сын знает Отца». Отношение Отца к Сыну абсолютно: лишь Отец и Сын вовлечены во взаимообмен любящего знания в рамках сугубо личного обращения. «Знание Отца», которое может открыть лишь один Сын по Своей воле, относится, несомненно, судя по контексту, к откровению Божественного спасительного совета, хотя слово *ταῦτα* (ст. 25) не уточняется. Но несомненно это откровение, которое означает спасение для получающих его («младенцев»). Тем самым «Сын» действительно претендует на полноту власти Откровения и спасения (*πάντα μοι παρέδόθη*), что в богословском плане более глубоко разработано в Евангелии от Иоанна. Здесь же можно от этого фундаментального свидетельства провести линию к заключительной части Евангелия, где говорится, что Воскресшему действительно дана «всякая власть» (*ἐξουσία*) (28,18). «Отец дал Иисусу все, не только Откровение Царства, но и само Царство; Он является действительно ожидаемым царственным эсхатологическим Мессией и Сыном Человеческим».¹⁵⁸

Если в этом наброске правильно схвачена суть матфеевой христологии, то по своему содержанию она не очень сильно отличается от христологии Марка, т.к. оба евангелиста согласны в исповедании Иисуса Христа Сыном Божиим. Матфеева версия, пожалуй, более проникнута иудаистским духом, поскольку здесь вопрос Мессии ставится в центр, исходя из иудаистских предпосылок, однако предпринимается попытка ответить на него в христианском смысле, причем широко привлекается богословие и типология Ветхого Завета. Что же касается земного Иисуса, первый евангелист более ясно раскрывает тайну Иисуса, нежели Марк, и почти полностью отказывается от способа представления этой тайны по Марку, особенно в том, что касается непонимания учеников. Однако для него тоже ясно, что глубочайшая тайна Иисуса открывается лишь глазам веры. Исходя прежде всего из

интересов катехизации и наставничества по отношению к общине, он часто освещает величие и достоинство Иисуса таким образом, что это предполагает уже послепасхальную веру во Христа. Полемизируя с современным иудаизмом, в котором тон задавали фарисеи, Матфей обратил особенное внимание на некоторые моменты деятельности Иисуса, сохранив, однако, неповрежденной историческую канву повествования об Иисусе, миссия и судьба Которого могут рассматриваться лишь на фоне иудаистских представлений. По его мнению в задачу воскресшего и обретшего полноту власти Христа входит поворот ко вселенской миссии для языческого мира, что ставит Его в положение Господа, Учителя и Руководителя Своей общины и будущего Судьи всех народов.

3. Христология Луки

Христология Луки, которой наряду с небольшими очерками посвящено обстоятельное исследование Г. Фосса,¹⁵⁹ обретает свое своеобразие прежде всего благодаря двум аспектам: основная священно-историческая концепция Луки¹⁶⁰ и его направленность к эллинистическому мышлению и восприятию его читателей и учеников. Третий евангелист, который по собственному признанию (Лук. 1,1-4) пользовался другими источниками и использовал предыдущие попытки для своего повествования, особенно ясно выразил свои собственные идеи во второй своей книге «Деяния апостолов». Поэтому некоторые исследователи считают, что в основе этого Евангелия лежит краткий содержащий основные моменты очерк, на котором основаны речи в первой части Деяний, которые как правило представляют собой краткое резюме «истории Иисуса» и ее спасительного значения. Христологические титулы и наименования встречаются в двойном труде Луки в большом разнообразии. Хотя здесь можно обнаружить склонность к определенным предикатам,¹⁶¹ однако их богатство и чередование указывает скорее на то, что Лука заимствовал их из известного ему предания, не приписывая им решающего богословского значения. Здесь совсем незаметно следов богословия «Сына Человеческого» по Марку и христологии «Сына Давидова» по Матфею. Ни одному наименованию не отдается явного предпочтения. На исповедание Луки проливает свет прежде всего допрос в синагории (Лук. 22,67-70), где отдельно поднимаются вопросы о «Мессии» и о «Сыне Божиим».¹⁶² Лука стремится прежде всего создать притягательный образ Христа для своих читателей.

Сравнительный анализ речей в Деяниях 2,22-24; 3,13-15; 4,10-12; 5,30 дал.; 10,37-42; 13,23-31, где встречаются повторные и взаимодополняющие высказывания, приводит к следующим результатам:¹⁶³

а) Все речи содержат главное свидетельство, что Иисус был убит людьми и воскрешен Богом, что мы показали уже выше (1-й отдел, 2) как принципиальный христологический подход. Для Луки, однако, характерно подчеркивание священно-исторического пути Иисуса и засвидетельствованной в Писании необходимости страдания и прославления Мессии (Лук. 24,26; ср. 17,25; 24,46; Деян. 17,3; 26,23). Далее, для Луки характерно то, что он придает самостоятельное значение общественной деятельности Иисуса.

б) Соответственно он придает большое значение деятельности Иисуса как чудотворца и целителя. Бог засвидетельствовал Его силами, чудесами и знамениями (Деян. 2,22), Он ходил по земле, благоволит и исцеляя всех, обладаемых дьяволом, потому что с Ним был Бог (Деян. 10,38). Последнее место отражает

эллинистический образ мышления, особенно намекая на божественных «благодетелей» (εὐεργέται, ср. Лук. 22,25).¹⁶⁴

в) История Иисуса, «происходившая по всей Иудее» (Деян. 10,37), начинается с деятельности Иоанна Крестителя, «предвестника» (13,24 сл.), который проповедью покаяния подготовил весь народ Израиля к появлению Иисуса. Он не был Мессией (Деян. 13,25 ср. Лук. 3,15), но Его предтечей, который по исполнении своего задания уступает место подлинному Мессии. Ясно заметно соотношение с евангельской историей и оценкой деятельности Крестителя, который для Луки относится еще ко времени Закона и Пророков (Лук. 16,16).

г) Лука придает значение и происхождению Иисуса из рода Давида, чтобы показать, что в Нем исполнились обетования, данные царю Давиду (Деян. 13,22-23). Поэтому Лука и по богословским соображениям предлагает историю детства, заимствованную им, вероятно, из другого источника, т.к. в ней идея происхождения из рода Давидова и исполнение обетований в ожидавшемся Мессии играет значительную роль (ср. Лук. 1,32.69; 2,4.11). Для Луки представляется также важным пророчество Давида о воскресении Иисуса (ср. Деян. 2,25-31,34; 13,34-37). Однако царство Давида, исполняющееся в Иисусе, рассматривается в мессианско-эсхатологической перспективе; Его Царству не будет конца (Лук. 1,32), оно милосердно (18,38) и мирно (19,38 ср. 2,14) и простирается также на язычников (Деян. 15,15-18).

д) Иисус обладает особой миссией через помазание Духом Святым и силой (Деян. 10,38). Здесь Лука явно имеет в виду крещение Иисуса, при котором Св. Дух снизошел на Иисуса видимым образом (Лук. 3,22), «помазав» Его мессианским благовестником (ср. Лук. 4,18). Отныне Иисус действует силою Св. Духа, Которым Он всецело исполнен (Лук. 4,1.14; 10,21). Можно предположить, что Лука в наименовании ὁ χριστός еще сильно ощущал его первоначальный смысл «Помазанник», т.к. лишь у него глагол χρίω употребляется в подчеркнуто мессианско-христологическом смысле (см. Деян. 4,26-27, далее Лук. 2,11.26). Во время земной деятельности Иисуса Св. Дух изливает на Иисуса особые мессианские дары благодати, и поэтому становится возможной и плодотворной Его миссия вообще, а в период после Его прославления эти дары переносятся на всю (стр. 299) Церковь, превращая время Церкви во время Духа (ср. Лук. 11,13; 12,12; Деяния, во многих местах).¹⁶⁵

е) После воскресения Иисуса следует Его вознесение одесную Бога и небесное прославление (Деян. 2,33-35; 5,31), что отражалось и в более раннем предании (см. 2-ой отдел, 2). Однако здесь Второе пришествие рассматривается в его спасительном, окончательном (3,20 ср. 1,11) значении, включая функции последнего Суда (10,42; ср. 7,56), как будущее свершение и окончательную цель.

ж) Спасительное значение Иисуса в этих речах рассматривается прежде всего в том плане, что Иисус указывает путь спасения и Сам ведет по этому пути. Он — начальник жизни (3,15) и в этом смысле «Спаситель» (5,31; ср. 13,23; Лук. 2,11).¹⁶⁶ Спасения нельзя обрести ни в ком другом (Деян. 4,12); «слово спасения», посланное народу Израиля (13,26), и до конца земли, т.е. и язычникам (ср. 13,47), заключается прежде всего в том, что люди должны обратиться и получить отпущение грехов (3,19), креститься во имя Иисуса Христа и получить дары Св. Духа (2,38). Обращенные к вере в Иисуса, крестившиеся Его именем, связаны со своим Господом, призывают отныне Его имя (9,14,21; 22,16) и Его именем совершают

знамения и чудеса (3,6.16; 4,7), получают прощение (10,43) и спасение (4,12). Можно подумать, что здесь нет места идее искупительной смерти Иисуса за грехи людей и искупления Его кровию. Однако на самом деле спасительное свершение здесь представлено лишь в другом аспекте, а именно, что Иисус открывает путь жизни и дает возможность идти по нему всем, кто в Св. Духе присоединяется к Нему.¹⁶⁷

Обзор керигматических речей в Деяниях позволяет ясно видеть священно-историческую линию христологии Луки. Время Иисуса представляется собственно спасительным периодом, когда «Помазанник» Божий в силу исполнения Его Св. Духом возвещает царство Божие, приносит грешникам Божие милосердие (Лук. 15), исцеляет болезни, разрушает власть зла и готовит время Церкви. Этот период представляется, по выражению Концельманна, «центром времени». Верно ли такое представление? Действительно, благовестие Божия Царства, начатое Иисусом, здесь четко противопоставляется времени Закона и Пророков (Лук. 16,16); отмечен также конец земного времени Иисуса, раскрывающего Божие спасение, однако не столь ясно и однозначно. Во-первых, заметно различие между искушением Иисуса и Его страданиями как временем благословения, когда действия дьявола ограничиваются и сдерживаются (ср. Лук. 4,13 с 22,3.36.53),¹⁶⁸ с другой стороны, время Церкви начинается лишь после сошествия Св. Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2). В промежутке же между этими событиями происходят смерть и Воскресение, причем Воскресший дает наставления и указания своим ученикам еще в течение 40 дней (Деян. 1,3-8). Это тоже относится к «времени Иисуса», но переходит непосредственно во «время Духа».

Время Иисуса и время Церкви тесно взаимосвязаны. Страдания, воскресение и вознесение Иисуса являются предпосылкой пришествия Духа, Которого Иисус ясно назвал «обетованием Отца» (Лук. 24,49) и «силой», которая снизойдет на учеников (Деян.1,8). Впоследствии ученики силою Св. Духа делают то же, что и Иисус, мессианский Носитель Духа, во время Своей земной жизни: благовествование Божия Царства (ср. Деян. 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31), чудотворение и исцеления (Деян. 5, 12-16; 6,8; 8,6; 14,3; 15,12), причем - «именем Иисуса Христа» (ср. 3,6; 3,16; 4,10.30; 19,13). Благовестие тоже отныне ориентировано на «Царство Божие и имя Иисуса Христа» (Деян. 8,12). Таким образом, время Иисуса в Св. Духе переходит во время Церкви, и деятельность Иисуса переходит в новую плоскость. Поэтому, хотя эти два «времени» отличаются друг от друга, но они не разделены, а соподчинены друг другу. Речь идет не о том, чтобы рассматривать время земного Иисуса как историческое прошлое; скорее, следовало бы сказать: то, что проявилось в Его личности и делах, исполняется отныне по Божию плану во времени Церкви на основе дела Иисуса. Его благовестие о Божием Царстве означает для Луки саму реальность Царства,¹⁶⁹ равно как и благовестие апостолов после сошествия Св. Духа было действительно и всецело ориентировано на Божие Царство (ср. Деян. 28,31).

Несмотря на перенесение внимания на время Церкви, Лука не упускает из виду Второго пришествия. Правда, для него промежуточное время «растянуто», как ясно видно из его свидетельства о Втором пришествии (Лук. 21) по сравнению с Мк. 13. Суд над Иерусалимом расценивается как внутриисторическое событие, в котором исполнится «все написанное» (Лук. 21,20-22). О народе Израиля говорится, что он погибнет «от острия меча и увиден будет в плен во все народы» (ст. 23-24). Второе же пришествие не связано с этим судом и наступит лишь после окончания «времен язычников» (ст. 24). Вместе с тем это событие, отдаленное во времени и приносящее полное избавление (ст. 28), не должно исчезать из поля зрения, но призывать к

бдительности, решению земных проблем и постоянной молитве, т.к. тот день найдет на людей внезапно «как сеть» и каждый предстанет пред Сыном Человеческим (ст. 34-36).¹⁷⁰ Конечно, Лука считается с возможностью «отсрочки пришествия» (ср. Лук. 17,20-21; 19,11; Деян. 1,6);¹⁷¹ однако этот «день Сына Человеческого» придет внезапно и неожиданно (Лук. 17,26-35). Таким образом, все время Иисуса с момента Его пришествия является взаимосвязанным целым, разделенным на определенные периоды: земная деятельность Иисуса до Его страданий является основополагающим периодом благовествования и спасения; Его путь через страдания к прославлению является определяющим и образцовым периодом для спасения всех людей; эпоха, начавшаяся после сошествия Св. Духа, является временем Церкви, которое из миссионерских соображений (по Деяниям) разделяется на отдельные периоды (1,8: Иерусалим; вся Иудея и Самария, до края земли); наконец, после Второго пришествия приходит совершенное Божие Царство. Все спасительные периоды, начиная с первого благовестия о Царстве Божием, связаны с Иисусом Христом. Поэтому лучше было говорить не о «центре времени», но об ядре благовестия, которым является Иисус Христос во все периоды спасения.

Лука показывает не только «царственный» характер личности Иисуса Христа, но и путь, который Он прошел до Своего вознесения одесную Бога. Третий евангелист, подобно Матфею, также заимствовал идею о происхождении Мессии-царя из рода Давидова. Это особенно ясно заметно в рассказе благовещения Деве Марии (Лук. 1,26-38). В словах ангела древнее пророчество Давиду (2 Цар. 7,12-16) связывается с предсказанием Исайи об Эммануиле (Ис. 7,14). Обетованный Марии младенец станет «Сыном Всевышнего» (ст. 32), «Сыном Божиим» (ст. 35); Господь Бог даст Ему престол Давида, отца Его и Он будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца (ст. 32-33). Однако реализация этого Божественного плана намного превзошла пророчество Нафана, т.к. произошла в свете пророчества Исайи: Дева (как видно из контекста) должна зачать (ст. 31) от Св. Духа, снисшедшего на Марию, Божественной силой, осенившей Ее (ст. 35); поэтому Сын будет «велик» и Его царству не будет конца (ст. 32, ср. Ис. 9,5). Таким образом, дитя станет действительно новым Потомком из корня Иессеева (Ис. 11,1), мессианским Носителем Духа (Ис. 11,2), Который установит над Израилем и всеми народами Божию власть в новой форме, но на древней основе.¹⁷² Для Луки Иисус является также новым началом человеческой истории, установленным Богом, как показывает генеалогия Иисуса, восходящая к Адаму и Богу, без указаний официального списка царей после Давида (Лук. 3,23-38). Хотя царство Иисуса здесь рассматривается как исполнение мессианских ожиданий (это даже подчеркивается, ср. 19,38; 23,23-27), однако интерпретируется по-новому. Лишь у Луки Иисус говорит о *Своем* Царстве (22,30), для него Он человек высокого рода, отправляющийся в дальнюю дорогу, чтобы получить Царство (19,12), «завещанное» Ему Отцом (22,29).

Собственно Царство Иисуса принадлежит будущему, осуществляется после вознесения Иисуса одесную Бога (Лук. 20,42-44; 22,69, Деян. 2,34) и полностью откроется после Второго пришествия; однако земная жизнь Иисуса отражает свет этого Царства. Лука вовсе не изображает земного Иисуса в униженном облике; как мы уже указали, время между искушениями и страданиями является временем покорения сатаны (см. 10,18; 11,20; 13,10-17; Деян. 10,38) и откровения спасительной власти Иисуса. Иисус учит также как Повелитель (6,46), призывая властно всех следовать за Ним (9,57-62), посылает Своих учеников во все города и места, наделив их полнотой власти (10,1, ср. 9-16) и осознает Свое спасительное значение для современности (10,23-24). От исповедания Его людьми зависит будущее отношение Сына Человеческого к ним (12,8-9).

Что касается этого изречения, привлечшего внимание многих исследователей, сохраненное Лукой в его древнейшей амбивалентной форме (исповедать, отвергать) с чередованием «Я» и «Сын Человеческий», то здесь — на редакционно-историческом уровне — нас не затрагивает вопрос, является ли это аутентичным изречением Иисуса.¹⁷³ Лука также не интересуется проблемой, отличал ли Иисус Себя от «Сына Человеческого», потому, что, вне всякого сомнения, он рассматривал современного Иисуса как грядущего Сына Человеческого. Иначе он не присовокупил бы здесь другое свидетельство о Сыне Человеческом, согласно которому будет прощено всякому, кто скажет слово против Сына Человеческого, но не простится тому, кто скажет хулу на Св. Духа (12,10). Здесь под «Сыном Человеческим», очевидно, подразумевается земной Иисус, возможно, в связи с нападениями противников.¹⁷⁴ Но тогда это изречение Иисуса об исповедании и отвержении свидетельствует о том, насколько высоко (явно придерживаясь древней традиции) Лука оценивал правопритязания Иисуса.

В других частях повествования о путешествиях (9,51-18,14, соотв. 19,27) также показано величие Иисуса в Его учении (11,29-36; 12,54-59), в Его требовательности (14,25-35) и поведении (по отношению к Ироду 813,31-33). Несмотря на то, что целью путешествия является Иерусалим, где Его ожидает судьба пророков (13,33) и приближаются дни «взятия» Его от мира (9,51), это все же великий путь царя, как подтверждает Его вход в Иерусалим (19,28-40). Его четкая цель — Иерусалим (9,51). Его взор через крестное свершение, предстоящее Ему по Божественному плану и Писанию (13,32), направлен к грядущей славе (13,35) и явлению Его в Божественной силе как Сына Человеческого (17,24).

Мы видим, что наряду с «царственной» линией христологии следует обратить внимание и на линию пророческую. Иисус выступает у Луки как «Пророк» по-иному, нежели у других синоптиков. В этом смысле Лука ближе к евангелисту Иоанну. Разумеется, следует обратить внимание и на различия в употреблении пророческой категории в христологии Луки. Вначале он исходит из общего синоптического предания, что видно из мнения народа об Иисусе, согласно которому Иисус является одним из воскресших древних пророков (9,8.19). Далее следуют заимствованные из «Логия», (источника слов Иисусовых), т.е. из предания, использованного также Матфеем, два слова о преследовании пророков. В первом (Лук. 11,49 пар. Мф. 23,24) Лука еще не ссылается, как Матфей, на христианских пророков, т.к. вступительное: «потому и премудрость Божия сказала» явно подразумевает древних пророков и Божиих посланников. Для Луки преследование пророков достигает своего апогея в страданиях Иисуса. Иерусалим — убийца пророков, как свидетельствует второе слово (Лук. 13,34 = Мф. 23,37), однако Лука (и только он) предваряет его изречением Иисуса: «Потому что не бывает, чтобы пророк не погиб в Иерусалиме» (13,33). Это слово раскрывает богословскую концепцию Луки: подобно тому, как Иерусалим, столица Иудеи, противостоял пророкам и Божиим мужам и готовил им трагическую участь, та же судьба ждет и последнего, величайшего «Пророка» Иисуса. Это мнение связано с богословским подчеркиванием роли Иерусалима: Иисус твердо решил идти в Иерусалим, где Его ждет печальная участь пророков, дабы победоносно проповедать Свое Евангелие из Иерусалима всему миру.¹⁷⁵ Мнение Луки, что Иисус претерпит ненависть, преследования и смерть в Иерусалиме как последний из пророков, разделивших ту же участь, подтверждается свидетельством Стефана: «Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделали ныне вы» (Деян. 7,52). Тем самым Иисус представляет наивысшее выражение типа преследуемых пророков и праведников,

нашедшего отражение уже в ветхозаветной истории спасения, и вместе с тем исполнение соответствующих пророчеств о страждущем и умерщвленном Мессии.

Величественная земная деятельность Иисуса также представлена у Луки в пророческом аспекте. После воскрешения сына Наинской вдовы (только у Луки) народ славит Бога и восклицает: «Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лук. 7,16). Последний свойственный Луке одному оборот указывает на то, что евангелист понимал изречение в мессианском смысле (ср. 1,68.78; 19,44); менее ясно, имеет ли он в виду «великого пророка» из мессианского пророчества (Второзаконие 18,15.18).¹⁷⁶ Лишь у Луки мы встречаемся с сомнением фарисеев в эпизоде с грешницей, обтершей ноги Иисуса своими волосами: «Если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему» (7,39). Наконец, Эммаусские ученики называют Иисуса «пророком, сильным в слове и деле» (24,21). Здесь также остается под вопросом, что они точно представляли под «пророком».

Однако христологически однозначными являются два места в Деяниях, где Иисус сравнивается с мессианским пророком, обетованным Моисеем. В речи Стефана цитируется Втор. 18,15: «Пророка воздвигнет вам Господь Бог ваш из братьев ваших» (7,37). Длинная цитата из Моисея (7,20-37), где Моисей изображен вождем, спасителем и пророком, может расцениваться прообразовательно: особенная новая интерпретация истории Моисея, согласно типичным представлениям, относится к Иисусу, служение и задание Которого прообразованы Моисеем.¹⁷⁷ Другое место (3,22-24) ясно указывает на то, что Лука видел исполнения обетования «пророка, подобного Моисею», в Иисусе. Здесь вторая часть пророчества тоже дополнена: «Слушайте Его во всем, что Он ни будет говорить вам». Это место приводится в христологическом контексте, дабы лучше представить Иисуса иудеям как обетованного Мессию (ст. 20 и 24). Тем самым Иисус отнесен в мессианскую категорию, которая четко прослеживается в Н.З., хотя и не является доминирующей (особенно у Иоанна).¹⁷⁸ Это действительно древняя, важная форма свидетельств, от которой позднее отказались из-за возможности недоразумений.

Проведенный нами обзор христологий Луки раскрывает большую близость к ветхозаветно-иудаистскому мышлению, чем этого следовало ожидать от «эллиниста» Луки. Это связано с его удивительной осведомленностью в Писании (Септуагинте), а также с его укорененностью в первохристианском предании. Вместе с тем он открывает благовестие о Христе языческому миру не столь через отдельные понятия и высказывания, сколь через образ Христа в общих чертах, если можно так выразиться - через портрет Иисуса Христа. набросок в Деян. 10,38, о чем упоминалось выше, подтверждается евангельским изображением: Иисус - добрый врач и помощник людям, Божественный благодетель, милосердный предстатель пред Богом за всех людей в их физических и духовных нуждах, т.е. это Человек, с Которым всегда Бог. При воскрешении сына Наинской вдовы Он сострадает бедной матери, которая хоронит сына (7,13). Рассказы о милоседном самарянине (10,30-37), притча о блудном сыне (15,11-32), другая притча о богаче и Лазаре (16,19-31) и многое другое у Луки являются шедеврами искусства, которые могли быть восприняты любым эллинистическим читателем. Даже внешне Лука употребляет много глаголов, относящихся к исцелению.¹⁷⁹ Только у него мы встречаем повествования о доброте Иисуса в отношении грешницы, помазавшей Ему ноги миром за трапезой (7,36-50), и мытаря Закхея, в дом которого Он заходит (19,1-10). 15-ая глава с ее тремя притчами о спасении заблудших является сердцевиной Евангелия как с внешней, так и с внутренней стороны, своего рода «Евангелием в

Евангелии». Даже находясь на кресте (стр. 306), Иисус уверяет благоразумного разбойника в скором достижении небесного рая (23,43).

Прочие особенности повествования Луки усиливают впечатление «человечности» этого Божественного Врача. К ним относится «социальный дух» третьего евангелиста, который как никто другой воспринял и изложил идею бедности в благовестии Иисуса. Иисус призывает приглашать на вечерю не родственников и богатых соседей, но «нищих, увечных, слепых» (14,12-13); тот же круг несчастных приглашается в притче о званом пире (14,21). Лука постоянно обращает внимание на благотворительность: давать взаймы, не надеясь получить что-нибудь обратно (6,34), приобретать друзей богатством неправедным (16,9), отдавать половину состояния бедным (19,8) или отказаться от имения вообще, чтобы стать учеником Иисуса (14,33). К отличительным особенностям его Евангелия относится то внимание, которое Лука уделяет женщинам. Иисус допускает женщин в свое окружение и получает от них материальную поддержку (8,1-3), заходит в гости к Марии и Марфе (10,38-42) и разговаривает с плачущими женщинами на своем крестном пути (23,27-31). Лука подчеркивает присутствие именно женщин при кресте и у гроба (23,55; 24,10). С любовью он изображает женщин также в рассказе о детстве Иисуса, особенно Марию, Мать Иисуса, а также Елизавету и пророчицу Анну (посещение Марией Елизаветы — 1,39-56); сохранение слов и впечатлений Марией в Своем сердце (2,19.51; пророчица Анна 2,36-38).

Далее, все Евангелие Луки пронизано теплым сердечным благочестием. Часто указывается, что Иисус молится (это особенность 3-го Евангелия): при крещении Иисуса (3,21), перед избранием апостолов (6,12), перед вопрошением учеников в Кесарии Филипповой (9,18), перед преображением на горе (9,28) и перед наставлением учеников о подлинной молитве (11,1). Иисус молился за Симона (Петра), чтобы не оскудела его вера (22,31), Он молится на кресте за врагов (23,34), и Его последним словом является стих псалма, исполненный веры (23,46). Постоянный призыв к молитве (11,1-13; 18,1-8; 21,36) обретает ясное подтверждение и сильное мотивирование на примере Самого Иисуса, прежде всего в Гефсиманском молении о чаше (20,40.46). Лука умеет выбирать разные элементы предания и соединять их так, чтобы Иисус предстал перед его языческой аудиторией не только в привлекательном виде, но и в качестве примера и образца во всех Своих действиях и словах: в искушениях и в страданиях, в отношении к Богу и в Его благодати к людям вплоть до любви к врагам (ср. речь Стефана в Деян. 7,59 и дал.) Он остается единственным «Начальником жизни», который открывает и прокладывает путь спасения, и в то же время образцовым человеком, за Которым хочется следовать. Он ни в коей мере не умаляет серьезности Иисусовой проповеди и христианского благовестия, придав, однако, всему Евангелию отпечаток радости. Радость о спасении пронизывает все его Евангелие, начиная от возвещения о рождении Иоанна Предтечи (1,14), рождественского благовестия (2,10.14), заповедей блаженства (6,23), ликования после возвращения учеников, исполнивших свою миссию (10,17.21), Божией радости об обращении грешников (15,5.7.10.32), и кончая пасхальным ликованием (24,41.52). В жизни первохристианской общины доминирует эсхатологическое ликование (Деян. 2,46) и великая миссионерская радость (Деян. 15,3).

Наконец, следует напомнить, что некоторые христологические имена и названия по-особому воспринимались эллинистическим миром. Это прежде всего относится к понятию «Спаситель» (ὁ σωτήρ), которое хотя и имеет ветхозаветно-иудаистское происхождение (в песни Богородицы Сам Бог назван «Спасителем»: Лук. 1,47),

однако в эллинизме приобретает новые оттенки, относясь к божественным спасителям и героям.¹⁸⁰ В Деяниях Лука предпочитает использовать другие выражения для демонстрации царственною величия Иисуса, нежели *ὁ βασιλεὺς*, (т.к. «цари» в Римской империи были вассалами императора), напр, *ὁ κύριος* и *ὁ ἀρχηγός* (3,15,5,31). По этой же причине в Евангелии он для усиления шесть раз дополнил обычное греческое обращение *κύριε* словом *ἐπιστάτα*.¹⁸¹ Обращает на себя внимание его сдержанность в отношении наименования «Сын Божий».¹⁸² Но стремится ли он избежать эллинистического недоразумения в отношении «божиих людей», когда он исповедание римского сотника при кресте формулирует не как у Марка и Матфея («Сын Божий»), но следующим образом: «истинно Человек Этот был праведник» (Лук. 23,47)? Возможно, он также хочет подчеркнуть невиновность Иисуса свидетельствами римлян. Короче, предикаты не имеют для Луки решающего значения, но лишь стоящее за ними исповедание и образ Иисуса.

Христология Луки по своим богословским принципам почти не отличается от христологии других синоптиков. Однако в то время, как они смотрят на земную жизнь Иисуса глазами веры в свете пасхального свершения и связанного с ним синтеза образа исторического Иисуса и Христа веры, внимание Луки, исходя из его священо-исторического, прогрессирующего понимания спасения и особенностей его писаний, в большей мере (но не исключительно) направлено на действительно происшедшее, на прославленного Христа в земной жизни и на предвосхищение Второго пришествия. Однако Лука тоже не рассматривает два модуса существования Иисуса изолированно или в простой последовательности,¹⁸³ но понимает, что земной Иисус может рассматриваться лишь в свете воскресшего и прославленного Господа, а прославленный Христос, пребывающий в Боге, не может быть отделен от странствующего на земле и благовествующего Иисуса. Однако всех синоптиков в христологическом плане объединяет представление о двух модусах существования Христа, которые находятся в неразрывной взаимосвязи (их единство и полярность). Мысль о предсуществовании Христа еще четко не выражена. Это остается прерогативой самого совершенного Евангелия, написанного Иоанном.

4-й ОТДЕЛ

РАЗВИТИЕ

ХРИСТОЛОГИИ: ХРИСТОС

В СВОЕМ

ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИИ,

ЗЕМНОМ

СУЩЕСТВОВАНИИ И

ПРОСЛАВЛЕНИИ

1. Гимн о Христе (Филип. 2,6-11)

Ап. Павел в своем послании к Филиппийцам после впечатляющего призыва к братской любви, единодушию и жертвенности предлагает знаменитый гимн о Христе, одно из наиболее рельефных мест Н.З., очень по-разному, правда, оцениваемое.¹⁸⁴ Это несомненно наивысший момент исповедания Христа, и он представляет собой, как мы уже показали в рамках христологического развития, первую из доступных нам развернутую христологическую концепцию, т.к. здесь

ясно засвидетельствованы три модуса бытия Христа: Его предсуществование, Его земной статус и Его послепасхальное прославление. Путь, пройденный Христом нашего ради спасения, здесь изложен и доведен до верующего сознания особенным, в виде гимна, языком, пробуждающим множество ассоциаций. Из-за относительно богатого языка и богатства идей, это место трудно включить в общую линию развития перво-христианской христологии, равно как и трудно точно оценить и христологически интерпретировать содержащиеся здесь свидетельства во всей их глубине.

Важнейшие проблемы, поднимаемые здесь, суть следующие: а) Имеет ли гимн до-Павлово происхождение, или же апостол сам создал его? б) Должен ли он был служить лишь для усиления наставления или же представляет собой нечто самостоятельное, нечто вроде христологически-сотериологического резюме благовестия о Христе, изложенное здесь для того, чтобы объяснить христианам спасительное свершение? в) Как понимать композицию гимна? г) Какая концепция скрывается за ним, или точнее: не миф ли это о первом человеке - Спасителе, параллель между Адамом и Христом, или же это представление о страждущем и прославленном Слуге Божиим, связь христологии Божиего Слуги и христологии Господа? д) Как следует объяснять трудные выражения «образ Божий» и «быть равным Богу» в их взаимоотношении (оборот $\text{o}\acute{\upsilon}\chi\ \acute{\alpha}\rho\tau\alpha\upsilon\mu\omicron\nu\ \eta\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron$ еще более затрудняет это), как истолковывать «кеносис» и «уничтожение», как ограничить или соотнести понятия $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, $\omicron\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$ и $\sigma\chi\eta\mu\alpha$, как расценивать трехчастное разделение в ст. 10 и исповедание с тремя предикатами в ст. 11, короче: какое единое объяснение можно дать на все эти вопросы на основе принятого для каждого из них решения?

В рамках нашего исследования мы не можем войти в рассмотрение всех этих вопросов. Мы хотим прежде всего дать положительное объяснение, однако при этом неизбежно придется касаться объяснения композиции, терминов, происхождения и возможной взаимосвязи отдельных выражений. Другие моменты имеют менее существенное значение.

Это относится, напр., к вопросу, принадлежит ли гимн Павлу или имеет более древнее происхождение. В новом исследовании Ломейер все более отстаивает мнение, что Павел заимствовал уже имевшийся гимн, который он немного обработал.¹⁸⁵ В поддержку этого мнения приводятся следующие основания: а) Объем текста и его последовательное усиление, вплоть до культового восхваления выходят за рамки простой зарисовки прообраза Христа; б) поэтическая форма и композиция по строфам заставляют думать именно о гимне; в) вступительное $\acute{\omicron}\varsigma$ имеется также в 1 Тим. 3,16; ср. Кол. 1,15.18; г) некоторые понятия и выражения не свойственны Павлу, частью вообще больше нигде в Н.З. не встречаются.¹⁸⁶ Разумеется, эти наблюдения еще не приводят к безусловному принятию допавлова происхождения гимна даже в терминологическом плане (здесь не то, что в Рим. 1,3, где непавлов характер понятий бесспорен). В целом, однако, основания в пользу принятия допавлова происхождения столь убедительны, что можно это место считать гимном Христу, исполнявшимся в иудео-эллинистском христианстве до апостола Павла или при нем, но независимо от него.

Решение другого вопроса, предполагалось ли при составлении послания просто призывать к самоотречению христиан или же здесь предполагалось изображение спасительного свершения во Христе, зависит, между прочим, от истолкования ст. 5. Указывает ли $\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon$ на пример Христа, как пытается это обосновать

лингвистически Ломейер,¹⁸⁷ или же следует это выражение расценивать как известную Павлову формулу единения со Христом, так что стих следовало бы дополнить: то, что должно думать (чувствовать) и во Христе Иисусе (или на основе связи со Христом), как утверждает Кеземанн?¹⁸⁸ Этот оборот в любом случае неуклюж или же эллиптичен. Здесь недостаточно лишь нравственного объяснения; так или иначе Павел хочет не только дать мотивированное предостережение, но и указать на основу христианского бытия и поведения, не только показать на «пример» Христа, но и ввести христиан в суть свершения миссии Христовой.¹⁸⁹ Тем самым этот гимн обретает подобающее ему значение, полную христологическую и сотериологическую силу свидетельства.

Относительно композиции гимна серьезному обсуждению подлежат два мнения, а именно, разделение его на три или на две строфы. И в том и другом случае для достижения строфического и ритмического согласования следует считаться с возможностью дополнений со стороны самого апостола. Согласно первой концепции (укажем на Йеремиаса как на ее представителя) гимн построен следующим образом (слова в скобках принадлежат Павлу; перевод не принадлежит Йеремиасу¹⁹⁰):

I.	Он,	будучи	образом	Божиим,
не	почитал	хищением	быть	равным
Но		уничжил	Себя	Самого,
	приняв образ раба.			
II.	Сделавшись	подобным	человекам	
и	по	виду	став	как
Смирил				человек;
				Себя,
	быв послушным даже до смерти (и смерти крестной).			
III.	Посему	и	Бог	превознес
и	дал	Ему	имя	выше
Дабы	пред	именем	Иисуса	преклонилось
(небесных,		земных		и
И	всякий	язык	исповедал,	что
(в славу Бога Отца).			Господь	Иисус
				Христос

Здесь каждая строфа состоит из двух двойных строк, каждая из которых представляет собой смысловое целое. В первой строфе описывается переход от образа Божия к образу раба;¹⁹¹ во второй - земной путь Иисуса до смерти (Павел в соответствии со своим богословием креста уточняет: до смерти крестной); в третьей - прославление, причем по схеме возведения на престол: превознесение, возвешение владычества (Павел уточняет силы по трехчастной схеме тогдашнего представления о мире) и исповедание с возгласением (Павел завершает гимн теоцентрическим : в славу Бога Отца).

Эта композиция подверглась критике со стороны Штрекера, который со своей стороны предложил композицию из двух строф.¹⁹²

I.	Он,	будучи	образом	Божиим,
не	почитал	хищением	быть	равным
Но		уничжил	Себя	Самого,
	приняв образ раба,			

сделавшись			подобным		человекам	
и	по	виду	став	как	человек.	
(весь 8-ой стих считается дополнением Павла)						
II.	Посему		и	Бог	превознес	Его
и	дал	Ему	имя	выше	всякого	имени,
Дабы	пред	именем	Иисуса	преклонялось	всякое	колени
небесных,		земных		и		преисподних
И		всякий		язык		исповедал,
что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.						

Итак, Штрекер предлагает композицию из двух строф, в которых описывается путь унижения и путь превознесения. Не убирая из гимна ни единого слова, он считает, что между строфами находится вставка Павла (ст. 8). Таким образом, получается также четко построенный и ясный гимн.

В этих разных композициях малоубедительными являются прежде всего всякого рода вычеркивания. В первой схеме непонятно, почему в 3-ей строфе «небесных, земных и преисподних» является Павловым дополнением, т.к. Павел больше нигде не прибегает к такому делению. Поэтому эту строку лучше считать принадлежащей самому гимну. Относительно же заключительной формулы В. Тюзинг доказал, что это не случайный отрывок, но неотъемлемая часть гимна: Иисус Христос стал Господом над миром и Церковью «в славу Бога Отца» (ср. толкование 1 Кор. 3,23).¹⁹³ В схеме Штрекера вызывает возражение вычеркивание 8-го стиха. «Смирил Себя Самого» согласуется с «посему и Бог превознес Его». Идея смирения выражена уже в Ис. 53,8, и «превознесение» тоже восходит к песни об Отроке Божиим как искупительной жертве (Ис. 52,13). Если нельзя произвольно исключать взаимосвязь с идеей послушного Отрока Божия, то это относится и к стиху 8-му. Павловым дополнением возможно является лишь «до смерти крестной», выражение характерное для его богословия креста. Но если не исключать идею смирения и послушания до смерти, то следует предпочесть трехстрофную композицию. Мы приходим к тому же выводу, что и Иеремиас, даже если мы будем считать последнюю строфу состоящей не из двух, а из трех двойных строк (без вычеркивания). Почему бы гимну не быть более подробным в описании прославления? Можно ли возводить в формальный принцип построение строфы по схеме трижды две двойные строки, особенно с учетом того, что Иеремиас может быть прав, считая, что в последней строфе отразилась «схема интронизации» из трех актов (без достаточного уточнения)?

При таком построении гимна четко различимы три модуса бытия Христа. Первая строфа ведет от предсуществования к земному статусу Христа. Он сменил «образ Божий» на «образ раба»; при этом предполагается воплощение, о котором до Иоанна не свидетельствовалось явным образом (ср. Гал. 4,4; Рим. 8,3; 2 Кор. 8,9). Во второй строфе сначала описывается человеческий образ Христа, а затем говорится о Его смиренном послушании «до смерти». Смерть ставит внешние пределы человеческому существованию и раскрывает его несвободу и тварную случайность (его собственный «образ раба»). Насколько серьезно Христос принял человеческий модус существования, свидетельствует Его признание этой внешней необходимости: Он послушлив «до смерти», т.е. Он всецело отказывается от Своей власти, присущей Ему по Божеству, и добровольно принимает смерть. В третьей строфе возвещается великое спасительное таинство, в котором осуществляется непостижимый промысл Божий: «поэтому», из-за этого глубочайшего смирения, последней самоотдачи, Бог превознес Его. Смертный путь переходит в дорогу

жизни, более того, в высшее проявление жизни, в полноту власти, владычество над всем миром — это мог сделать только Бог. Но то, что Бог действовал через воскресение (или вознесение) Иисуса Христа именно таким образом, является высшим проявлением христианского спасительного благовестия. Этим не только прославляется Сам Христос, но и нам открывается путь к славе. Космические силы, противодействующие Богу, которые в этом (конечно, «мифологическом») смысле предстают собственно глубинной причиной человеческого порабощения и лишения Божественной славы, вынуждены смириться и преклониться пред Господом. Увеличительная степень (ύπερ), относящаяся к пути Христа в Его человеческом существовании и Его смирении, находит свое высшее выражение в космическом владычестве, покоряющем зло и открывающем спасение для людей.

В этом аспекте прославление Христа имеет не только христологическое значение. Хотя формально в гимне об этом ничего не сказано, с вынужденным поклонением Господу небесных, земных и преисподних сил несомненно также связано благодарное культовое исповедание верующей общины, которая через этого Господа входит в Божию славу. То, что заключительный возглас имел культовое применение, ясно видно из сопоставления Филип. 2,11 и Филип. 3,20-21.¹⁹⁴ Не следует недооценивать внутренней близости обоих мест: небесный, прославленный, превознесенный над всеми тварными силами Господь Иисус Христос ожидается оттуда как «Спаситель» (σωτήρ), Который преобразит (от основы σχη-и-) наше уничиженное тело (ταπεινώσις) так, что оно будет сообразно Его преславному Телу. Независимо от того, воспользовался ли Павел готовой формулировкой или сам составил ее, напоминание о принятом Христом человеческом образе и о пути Его смирения едва ли случайно. Обреченность человеческого существования на смерть преодолевается этим «Спасителем» (это понятие больше нигде не встречается в основных посланиях Павла), Который уже обладает «прославленным телом» и приводит к телесному преображению всех с Ним связанных «силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Филип. 3,21). Спасительное свершение Христа, воспеваемое в гимне Филип. 2,6-11, является также великим спасительным свершением для верующих во Христа.

После выяснения этой основной линии, обратим внимание на некоторые особенные свидетельства гимна. Очень важным (ибо в этой форме оно встречается впервые) является описание предсуществования. Христос был «образом Божиим». Об этом нефилофском, скорее образном выражении было написано много. Т.к. здесь бесспорно имеет место противопоставление «образу раба», то возникает вопрос, не представляет ли это понятие просто дополнение к первому. Объективно оно несомненно означает не что иное как статус Божественной славы и - в противовес человеческому «образу раба» — Божественного величия.¹⁹⁵ Если сравнить с Филип. 3,21, то еще более окрепнет убеждение, что здесь имеется в виду Божественная слава, которая отражает не непосредственно сущность Божию, но является проявлением Божественного бытия, его излучения и воздействия; Христос в модусе предсуществования обладает полнотой высшей власти, хотя еще и не владычеством над всей вселенной, формально полученным Им после превознесения. В гимне послания к Филиппийцам также отражено воззрение, ясно выраженное в Евангелии от Иоанна: Христос обладал до Своего вочеловечения Божественной славой (Иоан. 17,5.24) и снова обретает ее после Своего прославления, однако (это подчеркивается в гимне) в еще большей мере, становясь космическим Вседержителем.

Вопрос об отношении предвечного Христа к Самому Богу ставится через выражение «образ Божий» не прямо, но требует настоящего ответа, особенно после следующего за ним выражения «быть равным Богу». Подтверждение ли это понятия «образ Божий» или же восхождение на более высокую ступень? В экзегетическом плане этот вопрос (возможно неверно поставленный) связан с оценкой οὐχ ἀρπαγμον ἡγήσατο.

Это единственное в своем роде выражение во всем Н.З. трудно объяснить чисто филологически, т.к. для него нет полностью соответствующей аналогии в прочей литературе. Иногда встречается ἀρπαγμα или ἀρπαγμον ποιεῖσθαι, затем ἐρμαῖον ποιεῖσθαι или ἡγεῖσθαι всегда в одинаковом смысле, рассматривать как добычу, считать хорошей находкой, т.е. что-то приобрести или использовать.¹⁹⁶ Попытка истолковывать ἀρπαγμός как «удаление, уход, укрытие» чужда контексту.¹⁹⁷ Далее, возникает вопрос, по-разному толкуемый уже Отцами Церкви, идет ли здесь речь о «ges rapta» или о «gapienda».¹⁹⁸ В последнем случае следовало бы предполагать представление о стремлении сатаны, падших ангелов или Адама достигнуть равенства с Богом. При этом «бытие в образе Божием» не следует рассматривать отличным от равенства Богу, т.к. здесь речь идет не о сущности, а о состоянии. Следует также избегать ложного понимания модусов бытия. Поскольку здесь контекст не вполне ясен, следует отдать предпочтение первому толкованию: Христос не намеревался воспользоваться равенством Богу, которое было дано Ему в статусе «образа Божия» (в этом случае артикль перед εἶναι ἰσα является анафорическим), в том смысле, как пользуются похищенным или добычей.¹⁹⁹ Объективно оба мнения не исключают друг друга, как показал Ломейер.²⁰⁰ В обоих случаях обращает на себя внимание возможность (чисто теоретическая) искушения, вытекающая из прославленного состояния предвечного Христа. Речь идет не о Божественной природе предвечного Христа, но о Его Божественном образе (модусе) бытия (P. Henry: condition divine), раскрывающем все возможности власти, которыми однако Христос в этом модусе не пользовался всецело.

Вопрос, имеется ли существенное различие между «образом Божиим» и «равенством Богу», возник в более поздней христологии и потому здесь ставится неверно. В гимне — как в статусе предсуществования, так и в статусе прославления — обращено внимание на место Христа у Бога, однако при этом Христос так близок Богу, что остается сделать лишь малый шаг для исповедания Его Богом (ср. Иоан. 1,1 πρὸς τὸν θεόν-θεός) или, выражаясь иначе, из свидетельства о модусе могло выйти исповедание сущности.

На библейские категории мышления следует обращать внимание и при более точном определении понятия «кеносис». Чего «лишился» Христос, приняв образ раба? «Образа Божия», т.е. формы Божественного существования, но не Божественной природы. Если эта форма существования характеризуется Божественной славой, то кенотическое состояние означает отказ от всех преимуществ, даваемых Божественной славой, от всех прерогатив и проявлений прежнего состояния. В экзегетическом плане для уяснения этого понятия можно привлечь свидетельства Павла, где он говорит о добровольном отказе от предлагавшихся ему возможностей. В 1 Кор. 9 он трижды заверяет, что он не воспользовался своей властью (ἐξουσία) в благовествовании (ст. 12.15.18). В догматическом же плане, исходя из христологии двух естеств, можно считать, что кеносис следует относить не только в переносном смысле к человеческой природе, но и в собственном смысле ко Второму Лицу Божества (как субъект ἐκένωσεν), но не как выражение Самой Божественной природы или одного из Ее атрибутов, но как

отказ от Божественного статуса бытия.²⁰¹ Впрочем эта постановка вопроса, как мы уже сказали выше, не заложена в самом гимне, здесь лишь описана последовательность состояний Христа, «священно-историческое следование спасительных свершений».²⁰²

Во второй строфе, в которой описывается путь Христа в образе раба вплоть до глубочайшего смирения на кресте, выделяется статус человеческого существования Христа, и для этого используются понятия *ομοίωμα* и *σχῆμα*. Первое понятие у Павла встречается в других местах и используется в Рим. 8,3 в аналогическом смысле: Бог послал Своего Сына в подобии плоти греховной. В гимне Филип. 2,6-11 не говорится о «плоти греховной», но все внимание уделено факту человечества Христа, которое само по себе означает «самоуничижение» Божественной славы и переход в состояние тварно-человеческой не-свободы («образ раба»); поэтому это скорее, ближе к иоаннову понятию *σαρξ*. Второе понятие *σχῆμα* Павел использует лишь в 1 Кор. 7,31, говоря об «образе мира», который проходит, а также в глаголах от той же основы (*μετά-*, *συσχηματίζειν*). В понятии *ομοίωμα* по меньшей мере содержится нюанс внешнего проявления или позиции. Вероятно все три понятия *μορφή*, *ομοίωμα* и *σχῆμα* используются как синонимы, и вторая строфа лишь в поэтически-ритмической форме выражает, в чем заключается «образ раба».²⁰³ «Уничижение» переходит в «смирение», когда в поле зрения находится путь послушания Христа, ведущий к смерти. При этом подчеркивается добровольное принятие судьбы, уготованной людям.

В третьей строфе обращает внимание на себя свидетельство о том, что Бог «дал Ему имя выше всякого имени». Если вспомнить о распространенном в античное время воззрении, что «имя» выражает сущность и власть личности, то этот оборот следует рассматривать как выражение величия власти Христа (ср. Еф. 1,21). Артикль при имени должен указывать на титул «Господь» стиха 11.²⁰⁴ Однако (см. ст. 10) пред именем Иисуса должно преклониться всякое колено. Здесь нет никакого противоречия, т.к. Иисус называется «Господь», и это имя отныне неразрывно связывается с Ним (с «Иисусом»), выражая Его Божественную власть. В следующем намеке на место Писания, первоначально относящемся к Самому Богу (Ис. 45,23), имплицитно выражается то, что возвеличенный Иисус разделяет величие власти Самого Бога, что Он обладает Божественной силой и властью.²⁰⁵ Он обрел власть (ср. ст. 9 *ἐχαρίσατο*) над всей вселенной представленной тремя группами космических сил.

Таким образом наименование «Господь» обретает в гимне свое полное значение. Это не только обращение к Иисусу, но культовое прославление превознесенного Христа, владычествующего над миром. Передача имени «Яхве», которое было распространено в эллинистском иудаизме, именем «Господь» (даже если тогда тетраграмма уже не передавалась в транскрипции) по отношению к Иисусу является очень важным богословским моментом, отраженным также в других местах Павловых посланий (Рим. 10,13) 1 Кор. 1,31; 10,21.22; 2 Кор. 3,16.18).²⁰⁶ Тем самым Иисус обретает равное с Богом достоинство, и Ему подобает культовое почитание в Его общине. Есть достаточно указаний на то, что это развитие стимулировалось язычески-эллинистическим окружением, прежде всего из-за противопоставления другим «богам и господам», что упоминает Павел в 1 Кор. 8,5, подчеркивая, что для нас существует лишь один Бог Отец и один Господь, Иисус Христос. При этом он использует, по-видимому, уже готовую формулу, в которой проводится различие между Отцом, «из Которого все, и мы для Него», и Господом Иисусом Христом, «Которым все, и мы Им», однако Оба связаны Друг с Другом самым теснейшим

образом.²⁰⁷ Далее, частое употребление Павлом выражения «наш Господь» выражает самосознание христианской общины в мире, богатом культами и религиозными объединениями. Верующие во Христа верны лишь их Господу, Который, однако, не является одним божеством наряду с другими, но есть единый Господь, Который выше всех вместе взятых владык и всех космических сил.

Если мы обратимся к богословскому и религиозно-историческому фону гимна, то из-за обилия вопросов и их трудности, что позволяет нам выдвигать лишь более или менее обоснованные гипотезы, невозможно достаточно глубоко войти в суть проблем, поэтому мы здесь ограничимся лишь общими наметками и попытаемся сделать осторожные выводы. Во всех подобного рода исследованиях важно обратить внимание на то, что юное христианство было подвержено самым различным влияниям и в избранном им языке могли находить отражение разные идеи (осознанно или нет).²⁰⁸ Следовательно нужно воздержаться от стремления найти безусловную единую и все объясняющую линию. Именно в гимне, через образы и понятия, могут возникнуть разнообразные ассоциации, дающие пищу и побуждения для верующего размышления. Рассмотрим несколько мнений:

Исследователи часто здесь усматривают отношение к Адаму,²⁰⁹ которому противопоставлен образ Христа. При этом опираются на следующие указания: а) За выражением *μορφῇ θεοῦ* скрывается идея «богоподобности» Адама (Быт. 1,26), т.е. греческое понятие передает еврейский «демут». В переводе Пешито действительно стоит слово «демута». б) следующее выражение в ст. 6 можно рассматривать как возражение против стремления Адама к равенству Богу, в) Непослушанию Адама противопоставит послушание Христа (ст. 8), как и в Рим. 5,19. Но против этого можно выдвинуть серьезные возражения: а) В Павловой типологии Адам-Христос (Рим. 5,12-21; 1 Кор. 15,20-22.45-49) Христос представлен как эсхатологический Человек и как Патриарх человечества; в Его предвечном состоянии Он никогда не сравнивается с Адамом, б) При отнесении ст. 6 к Быт. 1,26 упускается из виду, что Адам не потерял своей богоподобности (ср. Быт. 9,6). Христос же уничижил Себя и принял образ раба, а этому мы не можем найти никакой убедительной параллели в истории Адама, в) Послушание Христа «до смерти» в гимне нет никакой необходимости противопоставлять непослушанию Адама в духе Павла, но вполне (если не дословно, то по смыслу) вывести из песни об Отроке Божиим (Ис. 53,7.8).²¹⁰

Менее уязвимым является мнение, связывающее воспоминание об Адаме с идеей Сына Человеческого, согласно которому, Христос, единственный подлинный образ Божий, является небесным «Человеком».²¹¹ Бросающийся в глаза факт, что Павел ни разу не употребляет титул «Сын Человеческий», охотно объясняют тем, что он вместо этого говорит о *ἄνθρωπος* (включая параллель Адам-Христос в Рим. 5,12-21).²¹² Против этого следует возразить, что эта подмена остается сомнительной и что в гимне предвечный Христос не назван «человеком», а во второй строфе человеческий статус существования Христа противопоставлен форме Божественного существования. Хотя Христос пришел с неба, Он не называется «небесным Человеком».

Если предположить, что за первыми двумя строфами сокрыт «миф», то следует обратиться лишь к гностическим мифам, что и предпринимают, начиная с Бультманна, многие исследователи.²¹³ В гностицизме можно встретить с подобной терминологией, близкой гимну и по внутреннему содержанию. «Поскольку состояние *μορφῇ* в гносисе означает бытие внутреннего человека или первочеловека в высшем Боге, то употребление выражений *ἐν μορφῇ θεοῦ* или *ἐν εἰκόνι* здесь

обычное явление».²¹⁴ Μορφή δοῦλου в этом случае означает зависимость, порабощение человечества силами этого мира,²¹⁵ чему бы отвечала победа Христа над этими силами в третьей строфе (ст. 10). Весь гимн опирался бы на гностический миф с его схемой снижения-восхождения, спасительным преобразовательным путем избавителя. Этот миф был лишь христианизирован через соотнесение образу Иисуса. Это мнение, основываясь на котором можно также объяснить проникновение идеи предсуществования в первохристианскую христологию и переход от христологии иудео-палестинской общины к представлению о «Божественном существе», явившемся на земле, на первый взгляд кажется убедительным, однако при более внимательном рассмотрении наталкивается на немалые затруднения: а) Очень проблематично существование единого гностического мифа о спасителе, который был воспринят юным христианством в таком виде.²¹⁶ б) Можно сказать, что представление о предсуществовании своими корнями уходит в иудео-эллинистическое учение о премудрости.²¹⁷ в) Здесь недооценивается предыдущее развитие христологии, возникшей из веры в воскресение Иисуса и вознесение Его одесную Бога на библейской, а не на гностической основе. А гимн прежде всего и свидетельствует о вознесении и прославлении Христа, восходя от него, через Его земной путь, к небесному предсуществованию. Хотя гимн начинается с описания последнего, главное внимание сосредоточено не здесь, т.к. целью является не возвращение в плирому Божества, но воцарение Христа Господом над всей тварью, г) Наконец, нет никакой уверенности в том, что за первой строфой скрывается богословие образа.²¹⁸ Мифологическое происхождение развернутой ранне-христианской христологии остается не доказанным фактом, но гипотезой, для подтверждения которой необходимы дальнейшие исследования. Однако не следует отрицать возможность терминологического заимствования.²¹⁹

Совершенно другая картина предстает нам, когда мы исходим из песни об Отроке Божиим Ис. 52,13-53,12.²²⁰ Это можно показать через многочисленные терминологические созвучия, особенно по еврейскому тексту: так объясняется δοῦλος вместо ожидаемого παῖς, далее ἐαυτὸν κενοῦν, сочетание необычное для греческого языка, восходящее к еврейскому he'erah... naphcho (Ис. 53,12), явление убогого человека, «смирение» и «вознесение», идея послушания и др. На этом основании можно признать палестинское происхождение гимна. Но возникают новые возражения: а) здесь не просто говорится об образе раба, но этот образ противопоставляется «образу Божию», т.е. человеческое существование - Божественному, б) Отсутствует главная идея богословия о Слуге Божиим: искупительная смерть, в) Описание предсуществования в первой двойной строке не опирается на Ис. 53. г) В третьей строфе нет ветхозаветных соответствий (кроме самой идеи вознесения). Цитата в 10-11 стихах дана по Септуагинте (в масоретском тексте «заклинает всякий язык»), и идея Господа далека от песни об Отроке Божиим. Эти и другие особенности указывают, скорее, на происхождение в эллинистических кругах первохристианской общины под иудео-эллинистическим влиянием, а может быть и в языческо-эллинистической среде.

Итак, мы запутались во множестве этих наблюдений. В этой ситуации следует вспомнить об интегрирующей силе первохристианства, которое воспринимало многие идеи из В.З., иудео-эллинистической философии, языческо-эллинистического окружения и применяло их к своему исповеданию Христа. Здесь нельзя отрицать ни реминисценцию об Отроке Божиим, Его смирении и вознесении, ни развитие собственно исповедания Господа, но не исключено и влияние эллинистических, возможно, «гностических» идей о порабощении человека, о не-

свободе и о грозящих человеку опасностях, от которых освобождает Христос. Т.к. здесь, несомненно, идет речь о дальнейшем развитии древней христологии «прославления», гимн нельзя относить к первой стадии развития ранне-христианской, христологии, но с другой стороны, раз он был уже известен Павлу, не следует датировать его слишком поздно. Он свидетельствует о том, что первохристианская община относительно скоро разработала свою христологию, именно библейскую-священно-историческую христологию, в которой не обращается внимание на сущность, или две природы Христа, но рассматриваются статусы существования Христа, путь Христа от предсуществования через смирение в земных странствиях к превознесению и прославлению, к космическому господству, который воспевается в культовом гимне как спасительный путь для верующих в Господа Христа.

2. Основные моменты Павловой христологии: распятый Мессия, Сын Божий, Господь, второй Адам

Жизнь Павла совершенно изменилась на пути в Дамаск (Филип. 3,4-11); он всецело отдал себя служению Иисусу Христу, своему Господу (Гал. 2,20; 2 Кор. 4,5; Филип. 1,21-24), вел суровую жизнь апостола (1 Кор. 4,9-13; 2 Кор. 6,3-10; 11,23-33) возвысился до глубочайшей любви ко Христу, даже до сострадания с Ним (Гал. 2,20; 6,14.17; 2 Кор. 4,7-18; Филип. 3,10-11; Кол. 1,24), оставил свой глубокий след в христологии.²²¹ По сравнению с синоптиками и с преданиями, на которое они опирались, Павел меньше интересуется земной деятельностью Иисуса, Его словами и делами, но исходит прежде всего из Креста и Воскресения. Для него Иисус - Господь, сидящий одесную Бога и грядущий в Своей славе. Как было показано в первом отделе, в этом он ничем особенно не выделяется от других благовестителей первохристианской общины. Однако он не ограничивается стремлением более ясно представить Христа веры в облике исторического Иисуса. Для него достаточно указания на то, что этот Иисус умер на кресте и был воскрешен Богом; из этого он делает свои выводы о значении Иисуса Христа. Он видит постоянно перед собой живого, современного Господа, явившегося ему на пути в Дамаск, и из этой веры раскрывает свой образ Христа, ничуть не отличающийся в основных чертах от Христа в только что рассмотренном нами гимне. Если он заимствовал его от эллинистско-христианской общины, то его христология прекрасно приспособлена для построения и оформления той христологии, которая, исходя из иудаистских представлений, легче может открыть доступ языческо-эллинистическому миру к христианскому благовестию.

В гимне о Христе Филип. 2 оборот «и смерти крестной» представляется нам в такой мере свойственным Павлу, что мы готовы приписать ему авторство по меньшей мере в отношении этих слов. Действительно, апостол, как урожденный иудей, думает прежде всего о Мессии, а как христианин — о распятом Мессии.²²² В своем благовестии о Христе, особенно распятом (1 Кор. 2,2) он примыкает к иудейским ожиданиям Мессии и преодолевает их через непостижимость Божественного промысла в крестном свершении подобно тому, как он - гонитель христианской общины ради сохранения отеческой веры — был побежден Распятым, Который явился ему Воскресшим (1 Кор. 15,8). Павел познал спасительный путь веры, несогласный с предписаниями закона (Филип. 3,9), и развил богословие креста, ставшее для него критерием благовестия о Христе. Соблазн креста не может быть устранен (Гал. 5,11; 6,12). Коринфянам, увлекшимся стремлением к пустому мудрствованию,²²³ он не проповедует (1 Кор. 2,2) и не хочет проповедовать ничего,

кроме Христа распятого, «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие, для самих же призванных, иудеев и эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1,23-24). Правда, уже в этом месте,²²⁴ чуть дальше обнаруживается, что Павел безумие Божие расценивает сокровенной мудростью (1 Кор. 2,6-9), что Крест Иисуса нужно видеть в свете Воскресения. Если бы «властители века сего», богопротивные духовные силы, знали о плане Божиим, то они бы не распяли «Господа славы» (ст. 8). Крест, непоколебимо и вызывающе водруженный в истории по Божью плану спасения, дабы люди спасались не собственной мудростью и тщеславием, но верою и милостью Божией (ср. 1 Кор. 1,21.31), представляется в совершенно ином свете, когда веруют, что Бог воскресил Иисуса из мертвых (Рим. 4,24).

Таким образом, для Павла Крест и Воскресение неотделимы друг от друга, как это выражено в сотериологической формуле (возможно заимствованной): «Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4,25).²²⁵ Человеческая немощь перенятая Иисусом Христом, обнаруживается в распятии, но вместе с тем раскрывается Божия сила, в Которой Он живет после Воскресения (2 Кор. 13,4). Павел полагает, что христиане входят в тайну Креста и Воскресения с момента крещения, и в этом он видит суть христианской жизни в ее земных стеснениях и надежде веры (2 Кор. 4,11-14; Филип. 3,10-11), нравственных обязанностях и эсхатологическом уповании (Рим. 6,4.8; 8,17). Крест и Воскресение имеют для Павла собственный сотериологический аспект: крест для него - место принесения искупительной жертвы (Гал. 3,13; 2 Кор. 5,14.19.21), а Воскресение - рождение новой жизни в Боге для верующих, т.к. Христос исполняет Своим Духом (πνεῦμα) всех, связанных с Ним (1 Кор. 15,45; 2 Кор. 3,17; Рим. 8,9-11).

Таким образом, христология Павла, зиждущаяся прежде всего на Кресте и Воскресении, более других ориентирована сотериологически; в конечном счете, она является ответом на вопрос о понимании существования и спасения человека.²²⁶ Однако ее можно рассматривать и в более узком, собственно христологическом плане, а именно как представляет Павел Личность Христа, какие наименования, функции и измерения он приписывает Ему. Ведь благовестие об Иисусе Христе для него не исчерпывается его значением для понимания существования, но основывается на его вере в Личность Христа, на понимании значения, которое Он усвоит Ей.

Вспоминая свое призвание, Павел в послании к Галатам говорит, что Бог благоволил открыть ему Сына Своего (Гал. 1,16). Если мы обратим внимание на все христологические предикаты в его посланиях, то заметим, что наименование «Сын Божий» встречается не столь уж часто (16 раз, включая послания к ефесянам и колоссянам, плюс «Сын» в 1 Кор. 15,28), однако в разных и важных планах. Павел относит это имя к предвечному Христу (Рим. 8,3; Гал. 4,4), к Распятому (Рим. 5,10; 8,32), Прославленному (чаще всего) и Грядущему (1 Фесе. 1,10), соотв. эсхатологическому Господу (1 Кор. 15,28).²²⁷ Можно ли на основании такого ограниченного употребления этого имени утверждать, что наименование «Сын Божий» и представление о Сыне Божиим у Павла имеют лишь подчиненное значение, более глубоко раскрытое лишь в Гал. 2,20 и 4,6 и обретают свой подлинный смысл лишь при выражении непосредственной взаимосвязи Спасителя с Богом?²²⁸ В этом случае были бы недооценены или выпущены из виду некоторые существенные функции этого имени. Если верно то, что Павел при описании спасительного делания и значения Иисуса Христа обращается к наименованию «Христос» в свете спасительного свершения на Голгофе и с учетом постоянной

связи Иисуса с небесным Господом, придавая этому имени в своем христоцентрическом богословии новый особенный смысл (формулы διὰ Χριστοῦ, συν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ), то имя «Сын Божий» все же имеет немаловажное значение.

Это видно и из того, что Павел заимствует уже готовые формулы, связывая их со своими представлениями о «Сыне Божием». В Рим. 1,3 он вовсе не случайно предпосылает древней христологической формуле, где имя «Сын Божий» употребляется еще в более тесном, мессианском значении (ср. 2-й отдел. 1 и 3), замечание, что в святых писаниях речь идет о «Своем Сыне», так что весь путь Христа, ведущий от человеческого, земного к небесному, духовному существованию, рассматривается путем Сына Божия. При этом он руководствуется представлением, что этот путь начинается с предвечного Христа. Ведь и несомненно заимствованное выражение о «послании» Христа Павел понимает в более глубоком смысле как происхождение от Бога, посылающего Своего собственного Сына (Рим. 8,3; Гал. 4,4.6). Обращает на себя внимание, что гимн о Христе в Филип. 2,6-11 не содержит выражения «Сын Божий», хотя по богословскому содержанию «образ Божий» предвечного Христа означает то же самое. Павел мог бы здесь вполне говорить о «Сыне Божием», ибо Единородный, возлюбленный Сын Божий, еще в предвечности являет образ невидимого Бога (Кол. 1,15; ср. 13). Эта идея свойственна Павлу независимо от того, предполагаем ли мы здесь древний заимствованный гимн²²⁹ или же приписываем этот текст одному из Павловых учеников. Правда, в основных посланиях слава и богоподобность Христа относятся прежде всего к Воскресшему (ср. Рим. 8,20) 2 Кор. 3,18; 4,4), т.е. к современности и будущему. Но поскольку Христос есть «Сын Божий» (Рим. 8,29), Он отражает славу небесного мира. Это вытекает из выражения в Рим. 8,3, что Бог послал Сына Своего в «подобии плоти греховной». Значит прежде Он имел модус существования, характеризующийся Богосыновством. Е. Швейцер формулу «посланничества» в Гал. 4,4 связывает, на основании тождественного глагола ἐξαποπέμπειν, с Прем. 9,10: «ниспосли ее от святых небес и от престола славы Твоей ниспосли ее!»²³⁰ Но даже если это остается под вопросом, послание Сына в любом случае предполагает для Павла Его предвечное существование и пребывание в сфере Божества (или в «образе Божием»), и в этом плане имя «Сын Божий» имеет для него важное значение.

Этот Сын Божий, находящийся в непосредственной близости к Богу, берет на себя Божественную спасительную миссию в мире. Бог не пощадил Своего Сына — говорится в Рим. 8,32, очевидно намекая на принесение в жертву Исаака (ср. Быт. 22,16). Тем самым, Павел связывает древнее выражение о «предании» (παράδόναι), которое у синоптиков ассоциируется с именем «Сын Человеческий» (Мк. 9,31; 10,33; 14,41), с «Сыном Божиим», особенно подчеркивая, что Бог предал на смерть за всех нас Своего возлюбленного, единственного Сына (Рим. 8,32; ср. 4,25).²³¹ Потому внешнее выражение Божией любви (ср. Рим. 5,8) становится также откровением об отношении Христа к Богу: Он - Сын Божий, Который Сам Себя предает за нас (Гал. 2,20). Поэтому вовсе не случайно в Рим. 5,10 Павел отмечает: «Ибо если, будучи врагами мы примирились с Богом смертью Сына Его»... Христос совершает Свое дело примирения как любящий Сын, принимающий любовь Божию и готовый пожертвовать собственной жизнью. Выражение «Сын Божий» здесь избрано не просто по ассоциации со словом «Бог», но означает особый аспект примирительной воли Божией. Его любовь идет так далеко, что Он для дела примирения готов отдать на мучительную смерть на кресте Своего единственного Сына. Любовь Сына Божия, раскрывающаяся в самопожертвовании (Гал. 2,20), в Еф. 5,2.25 проявляется самостоятельно (вне связи с именем «Сын Божий»).

Это Сын Божий соделал и нас детьми Божиими: эту мысль Павел раскрывает в Гал. 4,4-6. После обстоятельного богословского вступления, в котором говорится об исполнении обетования Аврааму во Христе, потомке Авраама, и о том, что мы становимся причастными этому обетованию через соединение со Христом (3,6-29), Павел проводит ту же мысль под другим углом зрения (сын как наследник) и показывает, что мы через этого подлинного Сына Божия обретаем богосыновство и наследие (4,1-7). Для этого Павел пользуется понятием «усыновление» (υἰθεσία), заимствованным из юридической терминологии, которое дает право на наследство,²³² причем он дает понять, что мы усыновляемся Богу не через формально-юридический акт, но через внутреннее, реальное свершение, а именно, через обретение Св. Духа: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего вопиющего: Авва, Отче!» (ст. 6). Отсюда мы познаем,²³³ что мы действительно становимся «сынами», тогда как раньше претендовали на наследство как рабы (ст. 7). Здесь не остается и тени сомнения в том, что Павел сознательно говорит о «Сыне Божием», дабы более ясно показать Его спасительное значение. Иисус Христос является Сыном Божиим в собственном смысле этого слова, т.к. Он не получил это Сыновство в какой-то момент времени, но обладал им всегда. Исходя из этого твердого основания, Павел далее развивает мысль, что Бог послал Своего Сына, чтобы также «выкупить» нас от рабства закону и соделать свободными сынами. Теперь становятся более понятными и другие места, где говорится о Божием Сыне. Иисус Христос есть единственный, подлинный Сын Божий в полном смысле этого слова, о чем свидетельствуют также Марк и другие синоптики (без ссылок на предвечное существование), а затем со всей ясностью (включая и предвечное существование) свидетельствуют Иоанн и послание к Евреям (1,2.5.8).

Этому исповеданию ранней Церкви, что Иисус есть Сын Божий, не следует искать параллелей в представлениях языческого эллинизма о «божиих мужах» и «божиих сыновьях».²³⁴ Внехристианские идеи не могли серьезно повлиять на формирование христологии Сына Божия. Не следует исключать второстепенного влияния представлений о божественных силах, раскрывающихся в действиях этих мужей, на евангельские рассказы о чудесах и эпизоды изгнания,²³⁵ однако первохристианское исповедание Иисуса Сыном Божиим не возникло из этих представлений. Корни этого исповедания обретаются, скорее в ветхозаветно-иудаистской традиции, где это наименование (несмотря на отсутствие однозначных подтверждений) относилось, по-видимому, к Мессии (ср. 2 Цар. 7,14; Пс. 2,7),²³⁶ - но прежде всего в свидетельстве Самого Иисуса о Своем отношении к «Отцу». Однако для Павла, который заимствовал эти идеи из древнего предания первохристианской общины, решающее значение имеет размышление о личности Иисуса и Его отношении к Богу, как видно из Гал. 1,16 и 1 Кор. 15,28.

Если Павел в Гал. 1.16 говорит, что Бог открыл ему Своего Сына, то это означает не просто применение к подлежащему «Бог» (это слово прямо не употреблялось древними иудеями). На пути в Дамаск ему открылось, что Иисус является не только воскресшим и живым Мессией, несмотря на позорную смерть на кресте (ср. Гал. 3,13), но - Сыном Божиим, Сыном возлюбившим Бога и предавшим Себя на смерть за Него (Гал. 2,20). Этого Сына Божия, глубоко проникшего в его жизнь, Бог Сам открыл тогда Павлу как исполненного Божественными сущностью и властью. Отныне Павел благовествует о Нем (ср. Рим. 1,9; 2 Кор. 1,19); он видит призванными к общению с этим Сыном Божиим всех верующих во Христа (1 Кор. 1,9). Их всех Бог предопределил «быть подобными образу Сына Своего», т.е. соединить с прославленным Сыном (Рим. 8,29).

Наконец, наименование «Сын Божий» появляется в эсхатологическом контексте. В отношении 1 Фесе. 1,10 можно предположить, что здесь Павел исходит из уже готовых формулировок, содержавшихся в миссионерской проповеди. Единственное наименование Христа второго пришествия «Сыном Божиим» возможно несет еще мессианский оттенок, т.к. соотносится с воскресением (ср. Рим. 1,4; Деян. 13,33),²³⁷ или же можно предположить, что оно использовалось первохристианскими миссионерами в эллинистическо-языческой сфере вместо более древнего выражения «Сын Человеческий».²³⁸ Сам Павел, заимствовавший это выражение, чаще всего называет (стр. 330) Прославленного Христа - Господом (Кириос).²³⁹ Напротив, с чисто Павловой терминологией мы встречаемся в 1 Кор. 15,28. После передачи всей власти Богу в конце времен Сын Божий также покорится Отцу (ст. 28), дабы Бог был все во всем. Сколь бы высоко ни стоял Сын, в центре всего всегда остается Бог, из Которого все (ср. 1, Кор. 8,6), включая волю и действия Сына, Который прославляет Отца и ведет соединенных с Ним меньших братьев (ср. Рим. 8,29) в совершенное царство Божие.²⁴⁰

Таким образом, наименование Христа «Сыном Божиим», хотя в принципе и не отражает всю христологию Павла, однако придает ей характерный вид. Этим именем не охватываются все линии взаимоотношений между «Христом» и «Господом», от предвечного существования до второго пришествия, и потому оно не является всеохватывающим выражением его веры во Христа. Однако в нем приоткрываются глубокие подходы к пониманию христологической концепции апостола, который усматривает глубочайшую тайну посланного в мир Спасителя, умирающего на кресте Мессии и прославленного Господа в Его отношении к Отцу. Единственный, возлюбленный Сын Божий осуществляет Божественный план спасения через принесение Себя в жертву за людей и ведет их, Своих меньших братьев, в Свое прославление и в славу Отца.

Павел налагает печать своего богословствования также на наименование «Господь», широко употреблявшееся и до него. Образ Иисуса Христа, Сына Божия, предстает ему непосредственно небесно-прославленным, лично близким и вместе с тем вызывающим благоговение. Он видит перед собой своего Господа. «Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14,9). Владычество воскресшего Христа простирается до второго пришествия, а именно до тех пор, пока Он не низложит всех врагов под ноги Свои (1 Кор. 15,25). Если Павел употребляет функциональные слова *κυριεύειν* (Рим. 14,9) и *βασιλεύειν* (1 Кор. 15,25) только в этих местах, то имя «Господь», в разной форме, в абсолютном смысле и в связи с именем Иисуса (Христа), часто с притяжательным местоимением «наш Господь», он приводит 47 раз, включая послания к ефесянам и колоссянам. Наряду с космическим владычеством Христа на первый план у него выступает также значение Господа для общины. Благодаря явлению на пути в Дамаск у него самого возникли личные отношения с Господом. Вспоминая об этом, он однажды говорит о преимуществе личного познания Иисуса Христа, «Господа моего» (Филип. 3,8), а в другом месте мы видим, что в тяжелые моменты он трижды молил Господа, но Тот ответил ему: «Довольно для тебя благодати Моей» (2 Кор. 12,8-9). Однако обычно он говорит о Господе общины («наш Господь»). В сравнении с древним молитвенным призывом арамео-язычной общины «маранафа» («Господь, гряди») здесь заметен новый акцент, т.к. в отличие от прежнего воспоминания об Иисусе и ожидания второго пришествия Господа в эллинизированной общине более сознательно обращаются к Прославленному, почитая Его в своем культе как современного Господа (Филип. 2,11).²⁴¹ Павел

примыкает к эллинизированным воззрениям, но при этом привлекает внимание общины на необходимость принадлежать и подчиняться этому Господу.

Дальнейшее развитие богословской мысли и педагогические усилия апостола можно проследить при переходе от крещального исповедания, которое Павел заимствовал уже в готовом виде (Рим. 10,9 «исповедать Иисуса Господом»), к его мыслям об евхаристии. В 1 Кор. 10,16-22 Павел сравнивает кульминационный пункт христианского культа с иудейским (ст. 18) и языческим (ст. 19-20) жертвоприношением. Общение с Богом, исходящее из ветхозаветной мирной жертвы, обретает более высокое значение через приобщение Телу и Крови Христовым (ст. 16), когда особым образом объединяются друг с другом, становясь «одним телом» (ср. 1 Кор. 12,13.27).²⁴² Нужно совершенно отстраниться от языческих богослужений и общин: «Не можете быть участниками в трапезе Господней (выражение взято у Мал. 1,7.12, где подразумевается жертвенник Яхве) и в трапезе бесовской» (ср. 21). Господь, связанный со Своей общиной через дарование Своего Тела и Своей Крови, претендует на исключительную полноту власти над общиной. Он - сильный и могущественный Господь подобно Яхве, когда Он выводил Свой народ из Египта и управлял им во время странствия по пустыне (ср. ст. 22, далее 10,9).

Столь же ясно видна высокая оценка апостолом роли Господа в общине, в месте, где он говорит о злоупотреблениях за евхаристическими трапезами в Коринфе (1 Кор. 11,20-34). Культовое собрание в рамках совместной трапезы здесь он называет «вечерей Господней» (ст. 20) (возможно это его собственное выражение). Здесь место встречи общины (церкви Божией) (ст. 22), где вслед за совместной трапезой совершается собственно евхаристия в более тесном значении этого слова по образцу последней Тайной вечери Иисуса и учеников (ст. 23-25), когда ее участники «возвещают смерть Господню, доколе Он придет» (ст. 26). Из-за злоупотреблений, возникших в Коринфской общине во время этих трапез, когда иные предавались объедению, Господь (по убеждению апостола) послал наказание на общину через болезни и смерть, дабы образумить членов общины и не дать быть осужденными вместе с прочим миром на последнем суде (ст. 3-32). Образ Господа, который носит в себе Павел, в равной степени характеризуется блаженным единением с Господом и с серьезной ответственностью пред Ним в ожидании второго пришествия, когда Он всех соединит в Своей общине (1 Фесе. 4,15-17) и вместе с тем потребует отчет в своих поступках от каждого (1 Фесс. 3,13; 1 Кор. 1,8; 2 Кор. 5,10). Апостол сознает, что и он предстанет на суд пред Господом (1 Кор. 4,4). Во время второго пришествия Он осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения (1 Кор. 4,5). Христианин всецело связан с Господом прежде всего в подлинной и благодатной свободе, даруемой Господом в Его Духе (2 Кор. 3,17-18), имея однако определенные обязательства пред Ним: «Живем ли - для Господа живем; умираем ли - для Господа умираем: и потому живем ли или умираем, - всегда Господни» (Рим. 14,8). Господь существует для Павла в духовной сфере бытия, Он пронизывает верующих Своим Духом и через это призывает их к служению Ему.²⁴³

Жизнь общины и отдельных ее членов определяется и формируется волей Господней. В случаях сомнений апостол, по возможности, ссылается на «указания» Господни, напр, в вопросе о разводе и повторном браке (1 Кор. 7,10 дал). Если не имеется особых указаний Господа, как напр, в вопросе о девственницах (1 Кор. 7,25), то Павел высказывает свое собственное мнение. Павел ссылается на слово Господне даже в вопросе о содержании проповедников со стороны общины (1 Кор. 9,14). В вопросах обязанностей и моральных предписаний для членов общины

имеют, очевидно, значение также слова земного Иисуса, дошедшие по преданию, однако за этими свидетельствами опять же стоит современный Господь, т.к. древнейшее предание Церкви опиралось на прославленного Господа (ср. 1 Кор. 11,23 *ἀπό τοῦ κυρίου*).²⁴⁴ В отдельных формулировках и мотивах Павловой проповеди можно видеть слова Иисуса из Евангелий, хотя в измененном виде и применительно к новым ситуациям, напр, в послании к римлянам: «Нет ничего в себе самом нечистого» (Рим. 14,14) или «все чисто» (Рим. 14,20). Это напоминает слова Иисуса о чистом и нечистом (Мк. 7,15 = Мф. 15,11), причем Павел заверяет: «Я знаю и уверен в Господе Иисусе» (Рим. 14,14). В призыве не осуждать брата (ст. 10,14) отражается соответствующее предостережение Иисуса (Лук. 6,37.41; Мф. 7,1-4).²⁴⁵ Отзвук *Иисусовой* проповеди, или по меньшей мере дух учения Иисуса в понимании первохристианской общины и Павла, прежде всего заметен в подчеркивании значения заповеди любви, в которой исполняется закон (Рим. 13,8-10; Гал. 5,14; 6,1 дал), и в предостережении не мстить врагам, любя своих врагов (Рим. 12,14.17-21). Однако у Павла все это объединено в представлении о Господе, непосредственно управляющем Своей общиной, принимающем конкретные решения (1 Кор. 5,4), указывающем отдельным членам общины на их служение (Кор. 12,5) и обращающемся к общине через Своих апостолов (1 Фесс. 4,2).

Итак, проповедники и вместе с ними все верующие (1 Кор. 15,58) совершают «дело Господне». Коринфяне являются делом апостола в Господе (1 Кор. 9,1), а Тимофей исполняет дело Господне подобно Павлу (1 Кор. 16,10). Дело каждого откроется в один «день» (1 Кор. 3,13), а именно в «день Господень» (1 Кор. 1,8; 2 Кор. 1,14; 1 Фесс. 5,2). Тем самым Павел связывает современного Господа с грядущим. Даже если идея грядущего Господа имеет другие корни, нежели представление о современном, прославленном Христе, Которому подобает культовое преклонение,²⁴⁶ у Павла эти представления объединены в неразрывное целое в его сознании. Важная для его сотериологии мысль, что современное спасение получит завершение лишь в эсхатологических свершениях, опирается на его христологию Господа.

Следующая мысль, имеющая чрезвычайно важное значение в христологическо-сотериологическом аспекте, встречается лишь у Павла : Христос - новый Адам, противопоставление первому человеку. Эту концепцию апостол использует в 1 Кор. 15 для обоснования и раскрытия учения о нашем физическом воскресении, а в Рим. 5,12-21 привлекает для подтверждения подлинности и величия нашего спасения. Однако сопоставление Адам - Христос проливает свет на все христологическое учение Павла, ориентированное на спасение человечества. Здесь мы не будем останавливаться на выяснении истоков этой своеобразной концепции, которая используется также применительно к другим областям Павлова богословия, например в раскрытии идеи «Тела Христова» (в экклезиологическом плане),²⁴⁷ но ограничимся ее фактическим содержанием.

Коринфянам, которые сомневаются в будущем физическом воскресении, апостол указывает на воскресение Иисуса Христа, из веры в которое вытекает вера в их собственное воскресение. Христос есть «первенец из умерших» (1 Кор. 15,20), Он воскресает телом не для Себя, но для всех, соединенных с Ним. Для обоснования этой мысли Павел противопоставляет примеру человека, через которого в мир пришла смерть, пример Того, в Котором все воскресают: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (ст. 22). Христос предстает как новый патриарх человечества, Который представляет всех людей, подобно Адаму в начале человеческой истории (оба являются *ἀνθρώπος*), однако в отличие от последнего не

обрекает всех на смерть, но является залогом новой жизни. Из множества проблем, вытекающих из этой типологии сопоставления (ср. Рим. 5,14: Адам есть образ будущего), нас здесь интересует лишь непосредственное и не обоснованное в деталях утверждение, что Христос разделяет с Адамом свойство «человека», в котором решается судьба всего человечества. Такой взгляд проистекает однако (оставляя в стороне вопрос о концепциях, на которых он базируется) последовательно из веры апостола в спасительное значение личности Иисуса Христа. Крест Христов он также рассматривает в этом универсальном аспекте: «Если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5,14). Если учесть, что идея заместительной искупительной жервы Христа была заимствована апостолом из предания (1 Кор. 15,3 «за наши грехи») и что крестная смерть и воскресение в их спасительном значении для него неразрывно взаимосвязаны (Рим. 4,25), то его концепция Воскресшего как «первенца из мертвых» вполне логична. Христос является представителем человечества как в искупительной смерти, так и в воскресении. Если иудаистские представления об Адаме, особенно миф о человеке,²⁴⁸ могли оказаться ценным подспорьем для бывшего ученика талмудистов при разработке его типологии Адам-Христос, то эта типология еще более понятна, логична и обоснована на почве ранне-христианской христологии.

Павел в главе, посвященной теме воскресения, еще раз противопоставляет первого и последнего Адама, а именно в вопросе о воскресении тела (1 Кор. 15,44-49). В подтверждение тезиса, что имеется тело «физическое» (земное) и тело «духовное» (преображенное), он ссылается на свидетельство Быт. 2,7: первый человек Адам был душою живою (ψυχή), последний Адам является животворящим духом (πνεῦμα). Ссылка на «двух» Адамов соответственно двум сообщениям о творении имеет свою предысторию в иудаизме,²⁴⁹ однако Павел использует это место для своей цели. Он ссылается только на второе сообщение (Быт. 2,7) и определяет человека, исходя из него, земным существом, происходящим от земли; второй человек, которого он видит во Христе, происходит с небес (ст. 47), т.е. он по своему существу является небесным человеком даже в телесном состоянии (ст. 48). Так как речь идет о воскресении, а Христос стал «животворящим Духом» лишь после воскресения, то под этим «небесным Человеком» подразумевается воскресший Христос, сидящий одесную Бога на небе. Эти два «человека» определяют судьбу и призвание всего человечества: «И как мы носили образ перстного (Адама), будем носить и образ небесного (Христа)» (ст. 49). В этой связи Павел пытается обосновать совершенно новую телесность, которую обретут по воскресении все соединенные со Христом. Здесь становится совершенно ясным, что Павел подразумевает в Рим. 8,29: Бог предопределил нам «быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (ср. Филип. 3,21; Кол. 1,18). То, что этот процесс совершается в Духе, Который переходит от воскресшего Христа на верующих в Него, исполняя их способностью воскреснуть, здесь подтверждается свидетельством о «животворящем Духе» (ст. 45) и другими местами (Рим. 8,10 дал. 23 «начаток Духа»; 1 Кор. 6,14.17; 2 Кор. 3,18).

Другая линия развития (близкая предыдущей) опирается на первое сообщение о сотворении человека (Быт. 1,26 дал.), особенно на понятие «богоподобность». Она особенно четко отражена в Кол. 3,9 дал; Еф. 4,24, но намечается и в других местах: сораспятие нашего ветхого человека, подверженного греху (Рим. 6,6); мы «облеклись» во Христа в крещении (Гал. 3,27; ср. Рим. 13,14); даже если наш «внешний» человек и тлеет, то «внутренний» со дня на день обновляется (2 Кор. 4,16). «Новый» человек, который обновляется в познании по образу Создавшего его (Кол. 3,10), представлен во Христе, «образе Божиим» (2 Кор. 4,4), и именно в этот

образ Христа преображаются христиане (2 Кор. 3,18).²⁵⁰ Хотя богословие «богоподобности» формально раскрывается лишь в посланиях периода уз, однако восстановление человеческого образа во Христе примыкает непосредственно к типологии Адам-Христос. Христос как родоначальник нового человечества является не только его прототипом, но и его движущей силой, даже Творцом. Верующие в Него не просто следуют за Ним, но облачаются в Нем в нового человека и призываются к новой жизни «в праведности и святости» (Еф. 4,24). Это значение Христа еще более отчетливо раскрывается в Рим. 5,12-21. В этом тексте тематически речь идет о спасении, соделанном Христом, которое не только компенсирует вред, нанесенный человечеству грехопадением прародителей, но возводит человечество на несравненно более высокую ступень (ст. 15 дал.). Власть греха и смерти разрушается и заменяется господством жизни во Христе (ст. 17). Уверенность в спасении от гибели (на суде Божиим ср. ст. 19) и участие в вечной жизни Бога (ст. 21) даются благодаря тому, что верующие в Христа уже приемлют в Иисусе Христе «обилие благодати и дар праведности» (ст. 17). Подобно тому, как непослушанию Адама противопоставляется послушание Христа (ст. 19), проводится и сопоставление воздействия того и другого на следующих за ними людей. Правда, в отличие от вынужденного следования примеру Адама ветхого человека, новый человек следует за своим новым родоначальником и главой — Христом лишь в свободном акте веры (и крещении, ср. Рим. 6,2-11). Спасение, соделанное Христом, даруется верующим и крещеным по благодати, завершаясь по телесном воскресении (ср. Рим. 6,5.8; 8,11.23).

В этой Павловой концепции в конечном итоге лишь богословски раскрывается всеобщее убеждение первохристианской Церкви, что Иисус Христос является Спасителем для всех верующих в Него. Однако совершенно новым является подход Павла в оценке роли Христа в человеческой истории, когда Христос расценивается поворотным пунктом в отношениях между Богом и родом человеческим, новым началом и одновременно апогеем священной истории спасения и Родоначальником и Главой нового человечества, идущего навстречу эсхатологическому совершенству. Ничего подобного мы не встречаем в литературе первохристианской Церкви.

3. Иоаннова Христология: Воплощение Слова, Сын как Откровение Отца, нисхождение и возвеличение Сына Человеческого, ниспослание Св. Духа и прославление Отца

Иоаннова христология представляет собой зрелую стадию христологического развития, на которой не утрачивается связь с прежними идеями (посланничество, вознесение и прославление) и титулами (Мессия, Сын Человеческий, пророк, Сын Божий), но все это по особому интерпретировано Иоанном Богословом, который придал христологии невиданную богословскую глубину и завершенность. Поскольку христология может расцениваться принципом единства и концентрации всех иоанновых писаний,²⁵¹ то она заслуживает особенного внимания. Однако в рамках нашего исследования мы остановимся лишь на отдельных характерных моментах.²⁵² Христологию Апокалипсиса мы пока оставим в стороне, т.к. она, несмотря на некоторые моменты схожести, обнаруживает особенности, связанные с апокалиптическим и литургическим характером этого писания.

Сперва Иоанн формулирует ту идею, которая легла в основу «христологии воплощения». Этот термин взят непосредственно из иоаннова текста (1,14): «И

Слово стало плотью». Это свидетельство более в Иоанновом евангелии не повторяется (что вполне естественно для книги, излагающей земную жизнь Иисуса Христа), однако отражается несколько раз в иоанновых посланиях. В прологе 1-го послания, сходном с евангельским, говорится: «ибо жизнь явилась (ἐφανερώθη), «которая была у Отца и явилась нам» (1,2). Аналогичное выражение встречается в 1 Иоан. 3,5: «Он явился для того, чтобы взять грехи наши» и в Иоанн. 3,8: «для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола». Здесь вовсе не подразумевается гностически-докетическое «явление» (в гностических текстах большей частью используется слово φαίνεσθαι), т.е. явление божества лишь в призрачной телесной оболочке, но доподлинно вхождение в телесно-человеческую сферу, принятие телесного существования, вочеловечение. Это в 1 Иоан. 1,1-3 подтверждается использованием выражений, свойственных чувственному восприятию (слышать, видеть собственными глазами, осязать руками).²⁵³ Кроме того, мы встречаемся еще с одной христологической формулой исповедания, теснейшим образом связанной со свидетельством о воплощении Иоан. 1,14: «Иисус Христос, пришедший во плоти» (Иоан. 4,2; ср. 2 Иоан. 7). Параллельное место мы находим в гимне о Христе в 1 Тим. 3,16, где первая строка является как бы комбинацией свидетельств первого Иоаннова послания: «Бог явился во плоти».

Классический текст о воплощении Иоан. 1,14 в полной мере становится понятен лишь в связи с прологом и с гимном о Логосе, по-видимому скрывающемся за этим прологом.²⁵⁴ Ибо сначала говорится о бесплотном предвечном существовании Логоса у Бога (по меньшей мере в первых 4-х стихах), и Его воплощение (ст. 14) рассматривается в полной мере как новое свершение («и Слово стало плотью»), хотя идея намечается уже с 9-го стиха (возможно даже в 5-ом). Слово существовало когда-то у Бога, до всякого времени, «в начале», (ст. 1-а) в Божественном модусе бытия (ст. 1-б); Оно участвовало в творении мира (ст. 3), как об этом свидетельствуется также в ветхозаветных притчах и сказаниях о Божественной Софии и в сочинениях Филона Александрийского о Логосе. Не входя в рассмотрение этих текстов,²⁵⁵ мы можем все же констатировать родственность этой идеи о предвечном существовании с содержанием первой строфы гимна о Христе (Филип. 2,6-11). Переход к новому модусу существования в человеческом виде, о чем свидетельствуется в этом гимне, обретает у Иоанна законченную и четкую формулировку. Очень конкретное понятие «плоть» (ср. Иоан. 3,6; 6,63), подчеркивающее материальность и бренность человеческого тела, особенно обращает на себя внимание, т.к. евангелист вовсе не избегает называть Иисуса «человеком» (см. 8,40; 10,33; 19,5). Здесь не следует игнорировать антидокетическую направленность. Однако выражение «Слово стало плотью» в более узком, непосредственном значении можно понимать лишь как относящееся к свершению, ставшему фундаментом нового модуса бытия Слова. Оно не превратилось в «плоть», т.к. в продолжении этого свидетельства: «и обитало с нами» Оно остается подлежащим, т.е. продолжает оставаться Словом. Но в то же время это не просто внешнее изменение, облечение в «плоть», т.к. это не соответствовало бы понятию «становление», Оно целиком и полностью приняло человеческое существование, не прекращая оставаться Словом. В этом заключается ядро этого христологического свидетельства, в котором хотя формально еще не говорится о двух естествах Христа (это к тому же мало бы соответствовало священно-историческому подходу евангелиста), однако объективно закладывается законное основание для позднейшего догматического учения о двух естествах.

С богословским формулированием воплощения в христологии наряду с до сих пор доминирующим представлением о Кресте и Воскресении появляется новый

центр тяжести, относящийся к началу земного пути Иисуса, Это вовсе не значит, что в иоанновом богословии уменьшается внимание к спасительному свершению Креста и Воскресения. Напротив, Иоанн придает этому свершению еще большее значение, тесно связывая «возвеличение» на кресте с небесным прославлением Иисуса. Для него крест более не является символом глубочайшего унижения (свидетельств об этом мы в евангелии от Иоанна не находим), за которым следует возвеличение; для него крест есть уже начало «прославления» Иисуса, так что «крестный час» Иисуса обнимает оба состояния. «Вознесение» на кресте открывает жизнь Божию для верующих (Иоан. 3,14), Христос, вознесенный на кресте, всех привлекает к Себе (Иоан. 12,32) и таким образом обретает прославление, как и Он Сам прославил Отца (Иоан. 12,23.28; 13,31 дал.; 17,1 дал.). Поэтому Иоанн может расценивать скорбный час крестной смерти (Иоан. 12,27; 13,30) также и часом прославления. В этом плане временное различие и последовательность смерти и воскресения утрачивают свое значение, становясь спасительным «этим часом».²⁵⁶ Такой богословский подход вытекает из христологии Иоанна, которая всецело ориентирована на прославление Христа, основываясь однако на свидетельствах Свящ. Писания. Разве он не мог вдохновляться словами пророка Иоанн о том, что Отрок Божий ὁψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα? Однако помимо этой христологии вознесения и прославления Иоанн находит в воплощении другую точку опоры своего богословия. В то время как гимн о Христе (Филип. 2,6-11) всецело ориентирован на воцарение Христа как Владыки над всем миром, а предвечное существование расценивается лишь в качестве исходного пункта пути Христа, дабы лучше понять непостижимый факт Его «унижения» и «смирения», для Иоанна имеет величайшее значение сам переход от Божественного бытия к земному существованию. Весь путь Христа предстает у него как неразрывное связанное друг с другом снисхождение и восхождение Сына Человеческого (Иоан. 3,13.31; 6,62), как пришествие в мир Сына Божия для того, чтобы снова вернуться к Отцу (13,1; 16,28) и войти в прежнюю славу, подобавшую Ему еще до сотворения мира (17,5.24).

Этот новый подход раскрывается в евангельском повествовании, в котором описывается время земной деятельности Христа, причем этот период имеет решающее значение для спасения человечества. Пришел Божественный Посланник, дабы дать людям откровение спасения и проложить им путь к этому спасению, ввести их в небесный Божественный мир, туда, откуда Он Сам пришел (Иоан. 14,2-6; 3,13.31-36; 6,38 дал.; 10,9 дал.; 12,26; 17,24). Провозвестники Свершитель спасения Сам открывает Себя на земле, в словах и «знамениях», и не может открыть ничего иного, т.к. Он Сам является Хлебом жизни, сшедшим с неба (6,33.35.48.51), Светом миру (8,12; 9,5), дверью жизни (10,9), Пастырем, ведущим овец в вечную жизнь (10,27-28), воскресением и жизнью 811,25), путем, истиной и жизнью (14,6), истинной виноградной лозой (15,1.5). Таким образом. Он открывает Себя Тем, Кому изначально и нераздельно дана Божественная жизнь, и Который может дать эту жизнь людям (5,26; 6,57.63; 7,38; 10,10; ср. 1,4).²⁵⁷ Поэтому «знамения», совершаемые Им, свидетельствуют о Его Божественной славе (2,11; 11,4.40), и не только прообразовательно о Его будущей славе, которую Он обретет у Отца и передаст Своим последователям (17,22.24), но и земную славу воплощенного Бога, которую Он являет тем, кто верует в Него. Свидетели Его земной деятельности «видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (1,14), и верующие в Него приняли «от полноты Его» «благодать на благодать» (1,16). Конечно, они обрели Животворящего Духа лишь после прославления Христа, т.е. после Его «вознесения» (7,39). Однако слава Христа раскрывается уже в земном Иисусе, в Его Самооткровении, действиях, наконец, в Самой Личности (ср. 14,8-11), будь то для непосредственных свидетелей земной деятельности Иисуса на основании их

верующего сопереживания, будь то для позднейших верующих на основании слов и свидетельств этих непосредственных самовидцев Господа (ср. 15,27; 17,20). Евангелие от Господа для того и написано, дабы читатели и слушатели уверовали на основании всех чудес, совершенных Иисусом, что Он есть Христос, Сын Божий (20,31). Воплощенное Слово свидетельствует о том, что Оно видело и слышало на небе у Бога (3,32), потому Его предвечное существование является необходимой предпосылкой Его Откровения. Христос Евангелия от Иоанна мыслим лишь как предвечный Сын Божий, пришедший в этот мир по воле Отца (7,16.28; 8,14.23.26). Воплощение действительно становится главной основой для понимания земного дела Иисуса, хотя и Его «вознесение» остается необходимым (3,14; 12,34) для дарования верующим в Него жизнь вечную (17,2).

Возможно, что эта новая христологическая ориентация на воплощение объясняет довольно редкое употребление наименования «Господь» в последнем евангелии. Правда, в евангельском тексте обращение «Господи» встречается довольно часто (25 раз), однако это лишь почтительная форма обращения (см. 4,11.15.19.49 и т.д.) вне прямой ясной связи с прославленным Господом даже в устах Самого Иисуса (13. 13-14; 15,20). Использование этого имени в повествовательной части (4,1; 5,23; 11,2), особенно заметное в главе о явлениях Воскресшего (20,2.18.20.25; ср. 21,7.12), не выходит за рамки повествования Луки и даже в исповедании Фомы носит скорее личный, нежели культовый (восхваление прославленного Господа в общине) характер. В иоанновых посланиях это наименование отсутствует вовсе.

Вместо этого, наряду с именем «Христос», возможность применения которого к Иисусу подвергается серьезной дискуссии,²⁵⁸ явное предпочтение отдается имени «Сын Божий» (1,34; 1,49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31) или просто «Сын» (19 раз). К тому же такие места как 3,18; 5,25; 10,36; 19,7 указывают на то, что евангелист не проводит существенного различия между полной и краткой формой этого имени, хотя они, возможно, в какой-то мере и отражают первоначальное мессианское значение имени «Сын Божий» (ср. 1,49; 11,27; 20,31). Для Иоанна Иисус как Мессия и Сын Божий является не Кем иным, как Сыном Божиим единосущным Отцу, а краткая безотносительная форма «Сын» проистекает из Его особого отношения к Отцу. Здесь мы достигли ядра иоанновой христологии: В этом самоименовании Иисуса (особенно 5,19-26), которое евангелист перенимает и несколько раз разъясняет определением «Единородный» (*μονογενής*) (1,14,18; 3,16.18; ср. 1 Иоан. 4,9), для него отражается глубочайшая сущность и тайна Христа.²⁵⁹

Во многих местах, где Иисус говорит о Себе в 1-ом лице, особенно в последних речах перед страданиями, сыновнее самосознание подразумевается, что видно из контекста обращений «Отче» или «Отче мой». Он послан Отцом (5,23.36-38; 6,44-57); 8,16.18; 10,36; 12,49; 14,24; 17,8.21.23; 20,21),²⁶⁰ действует от Его имени и по Его поручению (5,43; 10,18.25; 12,49; 14,31); Он един с Ним в действиях (5,17; 14,10) и имени (10,30; 17,10), находится с Ним в личном общении, что сильно, хотя не наглядно выражено в формуле «Отец во Мне, и Я во Отце» (10,38; 14,20; ср. 14,20; 17,21.23). Единство Иисуса с Богом Отцом совершенно: в воле и действиях, в радости и любви, во всем существе²⁶¹ Этим, однако, не сглаживается различие между Отцом и Сыном, ибо посланный в мир Сын Божий покоряется воле Отца вплоть до смерти (10,18), а путь к Отцу означает для Него возвращение к Тому, Кто больше Его (14,28). Это свидетельство, по-разному толкуемое со времен Отцов Церкви, несомненно указывает на прославление в Отце, которое передается

ученикам (которые должны радоваться этому) ниспосланием спасительных даров от прославленного Сына (ср. 17,2).²⁶² Это подчинение Сына Отцу в период Его Земной деятельности основано на любви (14,31; 15,10); Сын знает о вечной любви Своего Отца к Нему (17,24.26) и потому уверен, что Отец всегда слушает Его (11,41-42). Отец любит Сына и открывает Ему все, что делает Сам (5,20); Он передал Ему полностью суд, чтобы все чтили Сына (5,22), как чтут Отца. Поэтому различие между Отцом и Сыном лишь относительно. Они «знают» Друг Друга (10,15) как равные Один Другому, и в этом безграничном доверии Друг к Другу открывается Их единосущность. «В понятие Богосыновства по существу необходимо входит момент зависимости от Отца, равно как и единство с Ним».²⁶³ У Иоанна концепция Богосыновства Иисуса достигла наиболее глубокого раскрытия. Сын имеет всю полноту жизни (5,26), всю полноту славы (1,14) извечно от Отца, Первоисточника жизни и любви (17,24): Он существует «в недре Отчем» (1,18).

Бог Отец посылает Сына в этот мир по Своей любви к людям, нуждающимся в спасении, дабы вернуть им утраченную вечную жизнь (Иоан. 3,16; 1 Иоан. 4,9), и это послание становится проявлением непостижимой любви Божией (1 Иоан. 4,10). Действительно, Сын является совершенным Откровением Божиим людям: тот, кто видел Сына, видел и Отца (Иоан. 14,7-9; 12,45). Тем самым обретает свое наиболее прочное основание сама идея Божественного Откровения.²⁶⁴ Иисус Евангелия от Иоанна является прежде всего носителем Откровения и вместе с тем Он Податель жизни и спасения. Говоря слова Божий в полном смысле этого слова (3,34), слова, которые сами по себе являются «духом и жизнью» (6,63.68). Он дарует людям уверенность в спасении не в смысле раскрытия сокровенных тайн, но экзистенциальную уверенность в возможности (3,13) достижения небесной родины и цели (14,2-6). Эта уверенность обретаемая в Иисусе, Который ведает Свое происхождение и знает Свою цель (7,28-29, 33-36; 8,14), сама становится спасительной через веру в этого небесного Посланника, Который восходит на небо, дабы привести туда Своих последователей (12,26; 14,2-6; 17,24). В отличие от гностической идеи искупления, которая базируется на той же экзистенциальной постановке вопроса (одинако исходит из представления о спасителе как прообразе души, расценивая сам путь спасения мифологически), Иоанн настаивает на необходимости веры в реального Сына Божия, пришедшего на землю, в Свет миру (3,18,21; 12,46), дабы обрести «свет жизни» (8,12; 12,35-36). Воплощенное Слово не является просто идеей, но воплощенным, просвещающим и спасительным Откровением Бога. Имеющий через веру Сына Божия имеет жизнь (1 Иоан. 5,12, ср. 2,23; 2 Иоан. 9). Восхождение к Божией жизни, начатое посланным в мир Сыном Божиим, наиболее четко выражено в свидетельстве Иоан. 6,57, относящемся к Евхаристии: «Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцом, так и Ядущий Меня жить будет Мною».

Таким образом, посланный в мир Сын столь лично и тесно связан с Отцом, что сами собой напрашиваются позднейшие утверждения тринитарного богословия о единосущности Отца и Сына. Однако в Евангелии от Иоанна еще нет перехода к размышлениям о внутритринитарных отношениях. Следует подчеркнуть, что все слова Сына, пребывающего на земле, следует расценивать в свете Его посланничества в этот мир, что мы и видим у евангелиста Иоанна. Подчеркивание в 1,18, что едиnorodный Сын пребывает «в недре Отчем», может относиться как к предвечному пребыванию в Боге, так и к возвращению к Отцу (концепция евангелиста в свете Воскресения), но вряд ли к одновременному пребыванию Сына на земле и у Отца.²⁶⁵ То же можно сказать и в отношении Утешителя. Если в 15,26 говорится, что Иисус пошлет Его ученикам от Отца, «Духа истины, Который от

Отца исходит», то едва ли это указывает на внутритринитарные отношения. Более вероятно, что послание Утешителя здесь (как и в других местах: 14,16,26) означает лишь событие, которое должно произойти после возвращения Иисуса к Отцу (ср. 16,7), и потому это двойное свидетельство следует расценивать в качестве варианта той же самой идеи. Иоанн также мыслит прежде всего категориями священной истории спасения. Разумеется свидетельство о постоянном единении воплощенного Слова с Богом Отцом (1,1) открывает для богословия известные возможности относительно темы внутритринитарных отношений, если привести еще слова Иисуса, в которых Он говорит о Себе как о Сыне; однако сам Иоанн расценивает все эти слова в неразрывной связи со спасительным посланничеством Сына в мир. В этом смысле его христология остается «функциональной», но в то же время уже открытой для «эссенциального» богословия (о естествах).²⁶⁶ У Иоанна нет разделения между христологией и сотериологией.

Даже там, где он богословствует по-иному (не используя идею Богосыновства). всегда подчеркивается спасительное значение личности Христа. Там, где речь идет о нисхождении и восхождении Спасителя, четвертый евангелист предпочитает имя «Сын Человеческий». Так как это наименование встречается в основном у синоптиков (у Павла лишь в словах Иисуса, а в других местах лишь в Деян. 7,56 и Откр. 1,13; 14,14), его относительно частое использование Иоанном (13 раз) обращает на себя внимание. Здесь Иоанн следует уже сложившейся традиции, однако вместе с тем он значительно углубляет представления, связанные с «Сыном Человеческим». ²⁶⁷ Это имя лишь один раз используется евангелистом в традиционном смысле, а именно в Иоан. 5,27. «Сын», о котором шла речь до этого, получил от Отца власть производить суд, потому что Он есть «Сын Человеческий». Необычное отсутствие артикля по-видимому указывает на то, что здесь исходят из уже известного представления. Возможно это просто дополнение редактора. ²⁶⁸

Все прочие места можно привести к одному знаменателю, т.к. они выражают одну чисто иоаннову концепцию: Сын Человеческий нисшел с неба и снова вернется туда (3,13; 6,62). Возвращение происходит через «вознесение» (3,14; 8,28; 12,34) и ведет к прославлению (8,13,23; 13,31). На земле Сын Человеческий постоянно связан с небом (8,1,51), и путь Его носит спасительный характер. Он дает верующим в Него пищу, ведущую в жизнь вечную (6,27), Свое Тело и Кровь (6,53). Народ не понимает этих слов (12,34; ср. 9,35). Это откровение можно принять лишь верою (6,29 и 27; 9,35). Такая концепция вполне созвучна с иоанновой христологией, т.к. это лишь другая форма выражения идеи ниспослания Сына в мир и Его возвращения ко Отцу, пришествия от Бога и возвращения в небесную славу.

Возникает вопрос, не обретает ли здесь это наименование, заимствованное из предания, совершенно новое смысловое содержание, быть может даже опираясь на гностический миф об искупителе, где в аналогичной форме говорится о «нисшествии» искупителя и его спасительном вознесении («вознесении души»). Ввиду сложности проблемы этого гностического мифа, который предлагается в разном виде и часто реконструирован из разных, большей частью довольно поздних текстов, ²⁶⁹ к последнему} мнению следует относиться осторожно. Во-первых, в самих евангельских местах, где используется имя «Сын Человеческий», имеются указания на то, что автор знаком с синоптическим преданием, пользуясь им применительно к своим богословским концепциям. Так, например, в Иоан. 1,51 заметно влияние слова Иисуса перед синедрионом в Мк. 14,62; здесь только (неясное) предсказание будущего суда (ᾠψεσθε), в соответствии с «актуальной эсхатологией Иоанна, стало ясным «видением», отражающим земную деятельность Сына Человеческого. Здесь,

однако, используется также новый мотив небесной лестницы, которую видел во сне Иаков (Быт. 28,12): Сын Человеческий, обитающий на земле, находится в постоянной связи с небом через ангелов Божиих. Влияние ветхозаветных мотивов, обретших христианское переосмысление, заметно в Иоан. 3,14, где «вознесение» сына Человеческого сопоставлено с вознесением медного змия в пустыне (Числ. 21,9). Использование ветхозаветных мест и идей далее находит отражение в слове о хлебе (гл. 6-я) : в противовес Моисею Иисус предлагает истинный хлеб с неба, и это хлеб с неба -Сам Иисус (6,31-35).²⁷⁰ Если это выражение и входит в круг представлений о Сыне Человеческом, все же обращают на себя внимание три места : Он дает пищу, пребывающую в жизнь вечную (ст. 27), предлагает Свою плоть и кровь (ст. 53), ибо Он восходит туда, где был прежде (ст. 62). Иоанн в своем благовестии о вознесении и прославлении Сына Человеческого возводит синоптическую традицию (Иисус должен по Божественному совету много пострадать и умереть: Мк. 8,31 и др.) на новую ступень (3,14; 12,34; ср. 8,28; 12,23). Очевидно, здесь синоптическая традиция, иудео-христианский «мидраш» и собственно иоанновы богословские идеи соединились в работе над последним евангелием, приведя к формированию новой особенной христологии Сына Человеческого. Насколько Иоанн обращал при этом внимание на распространенный в то время миф, не входит в нашу тему. В любом случае, его христологию Сына Человеческого нельзя сводить к подобному мифу, особенно с учетом того, что в гностических системах это выражение употреблялось в другом смысле (сын антропоса, высшего божества) и лишь внешне и вторично могло быть заимствовано из евангельской традиции.²⁷¹

Это можно расценивать показательным примером того, как древнее традиционное наименование Христа могло наполняться новым содержанием. То же относится и к другим наименованиям Христа, встречающимся в последнем евангелии. Они поражают своей глубиной и богатством отношений к прежним ветхозаветным и христианским идеям. Это прежде всего относится к выражению «Агнец Божий, берущий на Себя грех мира» (Иоан. 1,29, ср. 36). Уже давно дискутируют о происхождении этого наименования: из гимна об «Отроке Божиим» Второ-Исаии, пасхального ли ягненка или же от победоносного Агнца Апокалипсиса (ср. το άρνίον в Откр.).²⁷² По меньшей мере в отношении двух первых попыток интерпретации не возникает никаких возражений, т.к. в подобных символах могут объединяться разнообразные представления, давая простор для христологического размышления. Столь же библейски обоснованными представляются другие образы Евангелия от Иоанна, напр., истинной виноградной лозы (Иоан. 15,1-8)²⁷³ и Пастыря со стадом (Иоан. 10). Рамки иоанновой христологии четко очерчены вокруг основных идей: Мессия (ср. также «пророк» 1,21.25; 6,14; 7,40.52), «Сын (Божий)» и «Сын Человеческий», но вместе с тем достаточно широки для использования других понятий, образов и символов. В рамках столь развитой христологии могут возникать новые понятия, о чем свидетельствует не только выражение «Логос». Наряду с ним встречается одно из интереснейших наименований Духа, обетованного Иисусом: «Утешитель» (оно также трудно объяснимо из истории предания). В рамках нашего исследования нам нет особой необходимости входить в рассмотрение этой проблемы, до сих пор вызывающей оживленную дискуссию,²⁷⁴ но мы можем и вовсе пройти мимо нее, т.к. Утешитель настолько тесно связан с Христом, что лишь благодаря Ему иоаннова христология обретает заверченный вид.

В пяти свидетельствах об Утешителе, включенных в прощальные речи Иисуса (Иоан. 14,16.26; 15,26; 16,8-11.13), легко вычленимых из них в качестве

независимым единиц,²⁷⁵ Иисус возвещает о пришествии и действиях обетованного Им Духа, Который продолжит Его дело на земле. Он полностью выполнил возложенное на Него задание спасения человечества (Иоан. 17,4; 19,30), однако пожинание плодов этого спасения для Его учеников и всех верующих в Него еще предстоит. Ученики, лишенные Его физического присутствия, чувствуют себя, очевидно, осиротевшими (ср. 14,18), однако Он заботится о том, чтобы Его слово и спасительное дело оставались непреложными и даже раскрылись с еще большей силой. Его функции перенимает Утешитель, ставший на Его место (ср. 14,16 ἄλλος παράκλητος), Который не приносит ничего нового и особенного, но лишь учит и напоминает ученикам все, сказанное Иисусом (14,26), и таким образом: «прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (16,14). Таким образом, в Утешителе Иисус пребывает с учениками вовек (14,16), в Нем воплощенный Христос становится Христом, постоянно находящимся среди Своих верных. Он исполняет те же функции, что и Сам Иисус, продолжая их в послепасхальный период: в отношении общины Он должен учить, благовествовать, раскрывать Откровение Иисуса во всей его глубине и полноте («наставить на всякую истину» 16,13); в отношении же мира Он должен завершить антагонизм между миром, подвластным сатане, и Богом, т.е. завершить дело, свершенное в принципе на Кресте (16,8-11; ср. 12,31).

Ввиду этой двойной функции Утешителя, когда Он, с одной стороны, является Заместителем Иисуса, Учителем и помощником верных, укрепляющим их связь с Иисусом, а с другой стороны, Он является свидетелем Иисуса пред миром (15,26) и Божиим судьей (16,8-11), весьма затруднительно найти удовлетворительный единый источник Параклита, учитывающий все эти аспекты. Новейшие исследования показали, что в основном это представление коренится в иудаистском представлении о заступниках.²⁷⁶ Судебная функция Св. Духа отражена в одном месте у синоптиков (Мк. 13,11 пар.): ученикам не следует бояться того, что они будут говорить на суде «ибо не вы будете говорить, но Дух Святой». Однако Иоанн и здесь намного развил эту мысль, персонифицировал Св. Духа, привлек другие представления.

Образ Утешителя, наделенный личными чертами, помогает понять принципиальную идею четвертого евангелиста: Откровение Иисуса и Его спасительное дело является конкретным историческим свершением, которое остается «актуальным», продолжается в современности, раскрываясь все по-новому. Именно эту функцию исполняет само Евангелие от Иоанна: оно написано по указанию Св. Духа, наставляющего на всякую истину, и потому предлагает вниманию читателя слова и дела исторического Иисуса в свете этого вдохновения. Иоанн вспоминает слова и «знамения» Иисуса, ставит своих слушателей и читателей перед решением веры и учит верующих лучшему пониманию их достояния. Таким образом, Иисус вместе с Утешителем остается близок к Своим верным. Он даже говорит, что Отец и Сын придут к тем, кто соблюдает Его заповеди (14,21), и сотворят у них обитель (14,23).

Внешне между Иисусом и Параклитом существует известная неувязка: с одной стороны, Утешитель сменяет Иисуса и продолжает Его дело (ср. 16,7), а с другой стороны, Он действует в теснейшем единении и союзе с Иисусом. Иисус даже представляет Свое новое пришествие и продолжение Своего присутствия на земле в Духе (ср. 14,18-20; 20,23).²⁷⁷ Верующему размышлению после Воскресения предлагаются разные аспекты: в Св. Духе можно усматривать «Посланника» Иисуса, пребывающего на небе, и Отца, но вместе с тем действие и присутствие

Самого прославленного Христа: «пришествие» Христа следует рассматривать прежде всего в свете Воскресения (ср. 14,18-20), но оно может расцениваться и как духовно-внутреннее пребывание на земле Сына и Отца (14,21.23). Эти аспекты не являются взаимоисключающими, но могут выделяться в зависимости от подхода и контекста речи.

Вновь всплывает тринитарная идея: Сын прославляет Отца, Отец вновь прославит Сына (13,31; 17,1); Утешитель посылается Сыном и исходит от Отца (15,26); Отец дает (14,16) и посылает Утешителя во имя Сына (14,26), и возвращающийся ко Отцу Сын Сам посылает Утешителя (16,7). Это лишь различные способы выражения одной и той же цели. Мы видим, что Утешитель остается у учеников Иисуса и будет пребывать в них (14,17), однако Иисус и Отец тоже сотворят у них обитель (14,23). Нигде не встречается точного описания и объяснения отношений между Отцом, Сыном и Св. Духом. Иоаннова мысль ориентирована на само спасительное дело, но не на размышление о сущностях. Иоанн стремится показать спасительную истину, указанную Христом, а не заниматься выяснением скрытых в ней тайн. В то же время его богословие открыто для дальнейшего развития учения в ходе последующих столетий.

Священно-исторический подход, характерный для иоанновой христологии, еще более раскрывается, если мы обратим внимание на цель Христа, изложенную Им и в первосвященнической молитве (гл. 17-ая). Сын просит прославления у Отца, дабы Он Сам мог прославить Отца (ст. 1). Этой цели подчинены все Его дела на земле (ст. 4); поэтому Он открыл «имя» Отца людям, которых Отец дал Ему от мира (ст. 6), и все сделал для того, чтобы никто из них не погиб (ст. 12). Община учеников на земле должна устроиться через веру в Того, Кого Отец им послал, через единство в духе единства, существующего между Отцом и Сыном (ст. 21), дабы через свидетельство перед миром (ст. 21.23) осуществить прославление Отца в Сыне. Через это мир познает, что Отец послал Сына и возлюбил Его учеников как Самого Сына (см. 23). Однако последней целью является введение в славу, которую Отец дал Сыну прежде основания мира (ст. 24). Для того, чтобы они смогли достичь этой славы, Иисус желает продолжать открывать им имя Отца, — исходя из предыдущих слов, не через Кого иного как Утешителя — дабы любовь Отца, которую Он имеет к Своему Сыну, пронизывала и всех верующих в него. Можно сказать, что это является иоанновой формулировкой идеи, выраженной Павлом в Кор. 15,28: «Да будет Бог все во всем».

5-й ОТДЕЛ ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ХРИСТОЛОГИИ; РАЗНООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ

Предварительное замечание: космическая христология Н.З. была рассмотрена Ф. Муснером в MS II, 455-463. Поэтому в соответствующих случаях мы отсылаем к этому исследованию.

1. Первое послание Петра и пастырские послания

Если Павлова и иоаннова христологии, каждая в своем роде, представляют апогей богословского осмысления того, что значит Иисус Христос для христианской веры в Откровение и спасение, все же не следует упускать из виду прочие варианты ранне-христианской христологии, в которых излагается и отчасти по-новому интерпретируется общая для всех вера. Следует прежде всего обратиться к тем писаниям, которые находятся под влиянием Павлова богословия, вместе с тем продолжая его и формулируя по-новому. Первое послание Петра, вопреки его названию, близко к Павлову кругу идей (этот давно общеизвестный факт многие пытаются объяснить «секретарской обработкой» Силуана, ученика Павла (1 Петр. 5,12).²⁷⁸ Что же касается пастырских посланий, надписанных именем Павла, то вопрос их принадлежности Павлу оживленно дискутируется особенно с католической стороны.²⁷⁹ В любом случае можно утверждать одно (исходя из аппарата понятий и богословских акцентов, отчасти весьма отличных от прочих Павловых посланий): эта развитая ступень христологии, заслуживает особого богословского исследования. Ныне все исследователи едины в том, что автором послания к евреям был не Павел, но другой независимый ранне-христианский мыслитель, происходящий из эллинистского иудаизма и глубоко проникший в суть христианского благовестия. Он привносит в христологию новую важную концепцию: круг представлений о Христе как первосвященнике, приносящем великую, вечную жертву Нового Завета Своей кровью, тем самым исполняя, превосходя и отменяя весь ветхозаветный культ и прежние жертвоприношения. Поэтому это послание заслуживает отдельного рассмотрения.

В первом послании Петра мы сталкиваемся с многими формулировками, проистекающими из первохристианского учения и богослужения, точнее, из исповеданий и песнопений, которыми сопровождалось таинство крещения, как это вытекает из самого характера послания.²⁸⁰ Потому в этом окружном послании отражены христологические представления, широко распространенные среди первых христиан. Пример тому мы имеем в гимне о Христе, который можно реконструировать из 1 Петр. 3,18 (ср. 19,22) (см. 2-й отдел, 3). Здесь мы хотим обратить внимание не на эти примеры древнейших и общераспространенных представлений, но на черты образа Христа, открывшиеся самому автору, на христологические свидетельства, которые особенно интересовали его.

Послание представляет собой, по-видимому, предостерегающее и ободряющее слово для новообращенных христиан, подвергающихся определенным трудностям и искушениям, ибо в малой Азии они находились в чужом и враждебном окружении. Таким образом, речь идет о христианах, живущих в условиях не только внешней, но и внутренней «диаспоры». Здесь особенно важно было напоминание о существенных моментах христианской веры. Уже в 1-й главе мы встречаемся с характерным свидетельством: «Зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни преданной вам от отцов, но драгоценной кровию Христа, как непорочного и чистого агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас» (1 Петр. 1,18-20). Далее следует еще указание на воскресение Христа и славу, обретенную Им от Бога (ст. 21). Для нас здесь важными представляются ясно выраженное священно-историческое мышление и представление о Христе - жертвенном Агнце. Если Он был избран Богом еще прежде основания мира, то здесь засвидетельствовано Его предвечное существование, включенное в план Божественного спасения. С этим созвучна идея,

выраженная во вступительном славословии (1,3-12), что к спасению во Христе «относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати» (ст. 10). Им действующий в них «Дух Христов» — выражение, относящееся к предвечному Христу - уже открыл страдания и прославление Мессии (ст. 11). Этот Христос явился в «последние времена» (1,20), «ныне» благовествуется возвешенное пророками спасение (1,12). Автор вместе с тем обращает внимание на еще ожидаемое спасение в конце времен, «наследство нетленное, непорочное, хранящееся на небесах» (ст. 4). Он видит перед собой эсхатологическое «Откровение Иисуса Христа» (ст. 8), в котором христиане достигают цели своей веры и окончательного спасения («спасения душ» ст. 9).²⁸¹ Священно-историческое мышление сконцентрировано вокруг преемственного совета Божия, обетовании Ветхого Завета и исполнения спасения в Иисусе Христе, современного призвания (1,15; 2,9.21; 3,9; 5,10) и будущего прославления (1,4; 3,9; 5,1.4.10). Решающим моментом этого уже совершившегося, но в то же время ожидаемого спасения является воскресение Иисуса Христа. Оно дает верующим «живую надежду» (1,3); через него становится действительным и спасительным крещение (3,21). Христиане возлагают всю свою надежду и веру на Бога, Который воскресил Иисуса из мертвых (1,21).

Образ жертвенного агнца служит для лучшего засвидетельствования всего величия и ценности спасительного подвига Христа. Вначале со ссылкой на Исайю («вы искуплены не тленным серебром» 52,3) утверждается, что христиане искуплены от суетной жизни драгоценной кровию Христа. В свете кровавой крестной смерти Иисуса кровь Христа представлялась первым христианам самым ярким символом Его искупительного подвига (Рим. 3,25; 5,9; Ефес. 1,7; Кол. 1,20; 1 Петр. 1,2; 1 Иоан. 1,7; Откр. 1,5 и др.). Это слово вызывает у автора 1-го послания Петра представление о жертве, идею непорочного и чистого агнца. Умело комбинируя места из Писания (ср. 2,6.9) и высоко оценивая пророчество о смиренном Отроке Божиим (2,22-25), он толкует Ис. 53,7 в плане сравнения Отрока Божия с агнцем (ὡς ἄμνός). С помощью обычного атрибута жертвенных животных в Ветхом Завете: «непорочный», который автор усиливает дополнительным определением «чистый», он хочет, очевидно, подчеркнуть безгрешность и святость Христа. Образ жертвы взят из воображения автора, но возможно связан с представлением об Отроке (ср. 2,24) или, типологически, с пасхальным агнцем (ср. 1 Кор. 5,7). Как и у четвертого евангелиста (1,29.36; 19,36) и зрителя особых откровений Иоанна Богослова (Откр. 5,6.12; 13,8 «закланный агнец»), здесь трудно определить однозначный смысл. Подобные символы, особенно если они вошли в литургический язык, несут многообразный смысл и вызывают различные ассоциации.

Это искусство черпать идеи из богатой сокровищницы христологических толкований и образов Писания, содержащихся в огласительных и литургических текстах, можно наблюдать на примере 1 Петр. 2,3-8, где символ камня и скалы применительно ко Христу обосновывается различными местами из Писания: Он — драгоценный камень, который положил Бог в Сионе (Ис. 28,26), и на котором зиждется все духовное здание Церкви (ст. 6); Он также является камнем, который отвергли строители, но который сделался главою угла (Пс. 117,22 в ст. 7); вместе с тем, Он — «камень преткновения и камень соблазна (Ис. 8,14), о который претыкаются непокорные слову (ст. 8). Эти тексты и образы имеют свою длительную историю, как показывают Кумранские тексты.²⁸² Однако христианские толкователи идут своим путем и привносят в них христологическое значение. Автор послания использует также псалом 33, где Божие имя «Господь» он переносит на

Христа: «Вы вкусили, что благ Господь» (Пс. 33,9). Затем он прибавляет: «приступая к нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, и сами, как живые камни, устройте... (1 Петр. 2,3-5) Таким образом, он комбинирует разные места из Писания, превращая их в законченное христологическое свидетельство. От «дома» церковного, наполненного Духом Божиим, в котором христиане совершают священническое служение (изменение образа),²⁸³ автор переходит ко Христу, непреложному основанию Церкви, Который является источником жизни Церкви, но вместе с тем — камнем соблазна и преткновения для неверующих, щитом веры. Даже если здесь мы имеем дело с литургическим текстом, это не противоречит тенденции автора к синтезированию всего свидетельства.

Другое место еще более отчетливо демонстрирует христологическое творчество этого богослова. В 2,18-25 он обращается к домашним слугам, которым приходилось терпеть всякие лишения в связи с их социальным положением, и ставит им в пример Христа, . Который страдал безропотно. Здесь он ссылается на пророчество о страдающем жертвенном Отроке Божиим (Ис. 53), которому придавали немалое значение в ранне-христианском предании (ср. 1 Кор. 15,3 «за грехи наши»), хотя и редко приводили в столь подробном виде. Если автор и воспользовался более ранним преданием,²⁸⁴ то в любом случае он переработал его применительно к своей концепции. Идея последования Христу (идти «по следам Его», ст. 21) превращается у него в призыв к подражанию.²⁸⁵ Конечно, он далек от простого морализаторства, и Христос не является для него просто великим примером пути невинного и безропотного страдания, ибо Он является для христиан также Тем, ранами Кого они исцеляются (ст. 24). Отныне они уже не как овцы блуждающие, но имеют Пастыря и Блюстителя их душ (ст. 25). Благовестие об искупительной смерти (ср. 3,18) здесь сохранено в полной мере, и взор обращен прежде всего на небесного Господа, который принимает овец в Свое стадо и стережет его.

В образе мессианского Пастыря нет ничего нового. Этот образ заимствован в благовестии Иисуса из Ветхого Завета (ср. Мк. 6,34; 14,27; Лук. 12,32) и христологически раскрыт Иоанном в притче о Пастыре и стаде (Иоан. 10,1-18). Однако в петровом послании поставлен новый акцент, т.к. здесь Христос является лишь небесным Пастырем Своих овец, а в отношении «пастырей», которые пасут Божие стадо на земле, Он является «Пастыреначальником», Который в свое время явится для того, чтобы увенчать пастырей неувядающим венцом славы (5,4). Таким образом, Христос сохраняет связь с земной Церковью, управляет ею и взирает на нее как пастырь на своих овец. Однако Его власть простирается также на ангелов и на богопротивные силы (3,22), а вскоре Он будет судить живых и мертвых (4,5).

Таким образом в христологии 1-го послания Петра мы почти не встречаем новых оригинальных идей; автор в своем богословии опирается на богатство уже довольно развитой христологии, лишь оригинально интерпретируя его. Его христология является образцом того, как в чине крещения и богослужений вообще формируется особый литургический язык, сопоставляются христологические свидетельства, обозревается путь Христа (3,18-22; 4,5), используются новые наименования и символы Христа, и тем самым дается богатая пища для размышления. Наряду с выдающимися богословами, размышляющими в свойственной им манере о спасительном свершении и личности Христа, формируется общецерковное богословие, которое собирает все плодотворные идеи и предлагает их вниманию верующей общины, поклоняющейся Господу.

Пастырские послания по своей тематике еще более близки к Павлову богословию, однако также обнаруживают влияние различных христологических преданий. С одной стороны, они поражают формулировками, которые проистекают из древнейших иудео-христианских свидетельств, а с другой стороны, для них характерны понятия и выражения, свойственные эллинистической среде. Это несоответствие трудно объяснить лишь тем, что здесь сознательно были соединены оба основных потока ранне-христианского предания: иудео-христианский (учение о земном Мессии) и павло-эллинистский, раскрывающий идеи предвечного существования и воплощения (христология воплощения и спасения).²⁸⁶ Скорее это объясняется высокой стадией развития самой христологии, обогащенной в вероисповедных формулах, наставлениях и литургии новыми представлениями, что дает автору большой простор для выбора формулировок. Так, здесь можно встретить представления, происходящие от иудео-христианской традиции, напр., происхождение Иисуса от рода Давида (2 Тим. 2,8), или образцы раннего библейского богословия («предавший Себя для искупления всех», 1 Тим. 2,6; ср. Тит. 2,14). Подобные древние свидетельства и формулы вероисповедания (2 Тим. 4,1) изложены, однако, возвышенным слогом, отчасти включая сакрально-праздничные выражения, распространенные в тогдашнем эллинистическом мире.²⁸⁷ То, что источник этого торжественного языка следует искать прежде всего в богослужении, видно из гимна о Христе, цитируемого в 1 Тим. 3,16, а также из славословий в 1 Тим. 1,17; 6,15. Христология при этом использует плодотворные идеи, связанные с «богоявлением», весьма распространенным понятием в эллинизме,²⁸⁸ которое в пастырских посланиях относится как ко второму (1 Тим. 6,14; 2 Тим. 4,1.8; Тит. 2,13), так и к первому (2 Тим. 1,10; ср. Тит. 2,11; 3,4) пришествию Иисуса Христа.

Выбор и комбинирование христологических свидетельств и наименований несомненно определены (как и в 1-м послании Петра) особенностями автора. Чаше всего (26 раз) употребляется просто «Христос Иисус» (как у Павла) или же «Иисус Христос» (5 раз). Наряду с этим довольно часто (15 раз) встречается более краткое название Господа «Господь (наш)». Напротив, совершенно отсутствует имя «Сын Божий» (столь важное в Павловых писаниях). Наименование «Спаситель», имеющее у Луки еще сильный ветхозаветный оттенок, здесь нашло немалое отражение, что подтверждает языковое гнездо глагола σώζειν.²⁸⁹ Наименование «Спаситель» относится как к Богу Отцу (1 Тим. 1,1; 2,3; 4,10; Тит. 1,3; 2,10; 3,4), так и ко Христу (2 Тим. 1,10; Тит. 1,4; 2,13; 3,6). Предпочтение этому имени Божию возможно связано с эллинистическим влиянием, с проникновением этого наименования в культ повелителя; не случайно оно встречается в сильно эллинизированном 2-м послании Петра сравнительно часто (5 раз в 3-х главах, причем 4 раза вместе с именем «Господь»). Дверь для языческого культурного окружения была широко открыта.

Возможно, что с тенденцией благовестил связан сильный теоцентризм. Бог, думая о спасении всех людей (1 Тим. 2,4; 4,10; ср. 2 Тим. 1,9; Тит. 3,5), по Своей благодати и человеколюбию явил во Христе «спасительную» благодать (Тит. 2,11). Таким образом, этот Спаситель пришел в мир, дабы спасти грешников (1 Тим. 1,15; отзвук более древних формулировок), и благодать Божия, данная во Христе прежде всех времен, открылась ныне явлением нашего Спасителя Иисуса Христа (2 Тим. 1,9-10, новая эллинистская формула). В этом теоцентризме, в нагромождении свидетельств о спасении и отнесении предикатов Спасителя к Самому Богу не следует пытаться обнаружить признаки «субординационной» христологии.²⁹⁰ Напротив, в равном отнесении свидетельств о спасении к Богу и Христу, в равном

именовании Бога и Христа «Спасителем», выражается именно полнота спасительного Откровения Божия в Иисусе Христе. Божий план спасения открылся через Богоявление нашего Спасителя Иисуса Христа (2 Тим. 1,10), Его спасительная благодатная сила достигла всех людей (Тит. 2,11), «банею возрождения и обновления Св. Духом, Которого (Бог) излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего» (Тит. 3,5-6).

Для определения отношения между Богом и Христом важно найти разрешение древнего спорного вопроса, действительно ли в Тит. 2,13 предикат «великий Бог» относится к Самому Иисусу Христу. («Ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Который дал Себя за нас»...). Мнение, разделяемое почти всеми отцами и учителями Церкви и многими современными экзегетами, что оба предиката относятся к Иисусу Христу, имеет серьезные основания,²⁹¹ из которых следует особо указать на следующие: а) проще всего относить один артикль к обоим предикатам; б) в противном случае примыкающее относительное предложение требовало бы нового артикля перед «Спаситель»; в) мысль относится к единому христологическому свершению: эсхатологическому явлению славы Христа; г) «двойное богоявление» Бога и Христа совершенно чуждо новозаветным представлениям. «Весь смысл стиха заключается в том, чтобы утверждать и восхвалять славу последнего явления Христа» (С. Спик). Контраргументы²⁹² концентрируются вокруг выражения «великий Бог», которое еще в В.З., а затем в эллинистском иудаизме и в язычестве относилось к Богу, явленным божествам и обоготворенным повелителям. Однако, если наименование «Спаситель» в пастырских посланиях одинаково относится к Богу и ко Христу, то это по меньшей мере указывает на то, что автор не стремился к строгому различению предикатов Бога и Христа. Почему бы ему не перенести наименование, подобающее Богу, на Христа в апогее Его эсхатологической славы? Следует однако помнить, что здесь речь идет о титулах (как и в культе повелителей), и потому не следует сразу делать далеко идущие выводы в отношении «Божественной природы» Христа (в духе позднейшего догматического учения). Автор стремится прежде всего показать Божественную славу Христа. Далее, в Тит. 2,11-13 раскрывается сотериологическая идея: спасительная благодать Божия уже явилась в период первого явления Христа всем людям (ст. 11), которые могут воспринимать ее верою, но окончательно раскроется в последнем явлении Христа во славе, когда Христос предстанет нашим «великим Богом и Спасителем» (ст. 13), и тем самым спасительная сила Божия откроется во всем величии всему миру.

Круг представлений, связанных с «эпифанией», столь характерный для пастырских посланий, обретает свой смысл в том, что во Христе Иисусе некогда (при вочеловечении) и в будущем (во время второго пришествия) открываются величие, благодать и слава Божий, становясь высшим Откровением Бога, Который «обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может». (1 Тим. 6,16). Этот «блаженный и единый Царь царствующих» откроет в свое время славу Иисуса Христа, пребывающего на небе (1 Тим. 6,14-16). Согласно этому представлению, Иисус Христос, «наш Господь», должен усвоить признаки величия и Божества, дабы открыть небесную Божию славу. Христология, базирующаяся на таком представлении, неизбежно становится *theologia gloriae*.

Однако и в этой христологии, поскольку она остается в рамках ранне-христианского исповедания, нельзя пройти мимо Голгофского события, описанного здесь в традиционных формулах. Следует обратить внимание и на то, о чем здесь умалчивается. Разумеется, вовсе не случайно в пастырских посланиях отсутствуют

выражения «кровь» и «крест» в отношении кровавого крестного свершения, равно как и указания на страдания Христа, не говоря уже о Павловом «соблазне креста». Спасительное дело Иисуса Христа представлено в первую очередь в рамках идеи о даровании спасения.²⁹³ Иисус Христос уничтожил смерть, даровал жизнь и бессмертие (2 Тим. 1,10); в нем мы обретаем спасение с вечною славою (2 Тим 2,10). Для этого благовествуется Евангелие (2 Тим. 2,10-11), и потому мы веруем с нелицемерной верою (1 Тим. 1,5), согласной со здоровым учением (1 Тим. 1,10; 2 Тим. 4,3; Тит. 1,9.13). Это- «явление славы блаженного Бога», основывающееся на ожидании «блаженного упования» (Тит. 2,13). Внимание прежде всего обращено (при всей уверенности в оправдании Божиею благодатию в уже нисшедшем Духе) на наследование вечной жизни (Тит. 3,7; ср. 1,2; 1 Тим. 1,16; 6,12). Но для этого Иисус Христос соделал нас способными очиститься от всякого беззакония, дабы стать особым народом Божиим, ревностным к добрым делам (Тит. 2,14). Как и в богословии Луки Христос здесь является Спасителем и Подателем жизни (ср. 3-й отдел).

В круг этих представлений (а не относительно вопроса «субординационной» христологии) входит и часто упоминаемое место 1 Тим. 2,5: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос *Иисус...*» В предыдущем стихе ясно сказано, что Бог хочет спасти всех людей, а в последующем стихе посредничество Иисуса разъясняется с помощью уже известной нам формулы: предавший Себя за искупление всех (ст. 6). Слово «посредник» (μεσίτης) в Н.З. встречается лишь в Гал. 3,19: Моисей как посредник закона в Евр. 8,6; 9,15; 12,24: Иисус как посредник Нового Завета. Здесь оно носит особый оттенок — оно совершенно «христианизировано».²⁹⁴ В противовес любым посредникам и особому «посреднику» в иудаизме - Моисею, здесь подчеркнуто, что Иисус Христос является единственным посредником, сообщаящим Божие спасение всем людям (ср. в ст. 6 ὑπὲρ πάντων). Если Иисус Христос назван здесь «человеком», то это не значит, что имеется в виду «Сын Человеческий или антропос» гностического мира,²⁹⁵ но скорее подразумевается следующее: для того, чтобы иметь возможность дать спасение Божие всем людям, Он должен Сам стать человеком, представителем рода человеческого (отзвук сопоставления Адам — Христос? Ср. Рим. 5,15). Следует учитывать и последующее относительное предложение, содержащее мысль об искупительной жертве за всех. Для автора, как и для других новозаветных писателей (ср. Евангелие от Иоанна, послание к Евреям) вовсе не представлялось противоречием то, что Иисус Христос предстает с одной стороны в явлении Божественной славы, а с другой - как человек, представляющий всех людей, которым Он приносит спасение. То, что Он «единственный», ставит Его рядом с Богом; то, что Он - «человек», делает Его орудием Божиим в осуществлении спасения.

Однако и этот момент не может ослабить впечатления, что в христологии пастырских посланий эллинистическому миру предлагается возвышенный образ прославленного Христа, в Котором этот мир может утолить свое стремление к спасению, жизни и бессмертию.

2. Христология послания к Евреям

Автора послания к Евреям следует считать одним из самостоятельных мыслителей и больших богословов первохристианской Церкви. Он всесторонне образован, что указывает на его принадлежность к эллинизированному иудаизму, скорее всего - александрийскому. Однако его послание, в котором иудео-

христианская община в ее конкретной ситуации призывается к терпеливому несению испытаний и к большому усердию в вере (ср. 10,32-36; 12,12-16; 13,22), не содержит оригинальной богословской концепции, но идет в фарватере других распространенных христологических идей. Он останавливает свое внимание на христианском исповедании, которое по всей вероятности употреблялось в богослужении той общины. Об этом исповедании автор упоминает трижды (3,1; 4,14; 10,23). В первом месте он называет Иисуса «Посланником» (απόστολος) и «Первосвященником исповедания нашего» (3,1) и утверждает, что Иисус достоин восхваления в Его первосвященническом достоинстве и служении. Идея о первосвященнике не является совершенно новой; автор лишь развивает ее в стройную концепцию. Циммерманн различает в этом писании, в плане истории предания, три слоя: исповедание, являющееся частью богослужения; λόγος τέλειος (наставления для «совершенных» или зрелых христиан) и суждения самого автора, использующего эту христологию для своей проповеди.²⁹⁶ Признавая центральное значение идеи свидетельства этого послания. Лишь в этом случае возможно создать полное представление о христологии послания к Евреям.²⁹⁷

В важной вступительной главе внимание всецело направлено на «Сына». В Сыне «в конце этих дней», т.е. в эсхатологическое время, говорит Бог после того, как Он говорил во пророках (1,1). Поэтому Сыну, как и в Евангелии от Иоанна, подобает роль вестника Откровения и Спасителя в абсолютном смысле. Он поставлен Богом как Наследник всего мироздания и обретает потому абсолютную власть над миром (ст. 2).²⁹⁸ Однако прежде описания и обоснования этой космической роли, которую обретает Сын через совершение Своего искупительного дела (ст. 3 и 4), автор обращает внимание на роль Сына в самом творении: через Него Бог сотворил само время (ст. 2). Он (в ясном созвучии с ветхозаветным учением о Премудрости (Прем. 7,26) является «сиянием славы и выражением естества Божия, держа все словом Своей силы» (ст. 3), т.е. продолжает действовать как Божественная сила, управляющая миром, и после творения. Это образец «космической» христологии (аналогично гимну в Кол. 1,15-17), вдохновленной древним учением о Премудрости. Здесь содержится идея предвечного бытия Божия и указывается на протологическое значение Сына, Который является отражением сути Отца. В этом плане она схожа с христологией в прологе иоаннова евангелия (Иоан. 1,1-3).

Последующим рядом цитат автор пытается показать особое положение Сына, Который намного превосходит ангелов Своим величием и могуществом (ст. 5-14). Автор исходит из концепции наследования (ст. 4), т.е. имеет в виду эсхатологическое воцарение Сына, не ставя под вопрос вечное сыновство.²⁹⁹ Среди цитат из Писания обращают на себя внимание первая и последняя: Пс. 2,7 и Пс. 109,1, т.е. два места, имевшие большое значение для первохристианской христологии. К первому месту примыкает 2 Цар. 7,14, где дается обетование о потомке Давида, оказавшее значительное влияние на христологию Богосыновства. Однако автор цитирует место не в узко мессианском, но в абсолютном значении слова «Сын». Другие доказательства он приводит, основываясь на собственном понимании Писания. Идея о превосходстве Сына над ангелами в этом смысле является новой, т.к. ангелы, как добрые, служебные духи Божий здесь не рассматриваются (как в Павловых писаниях) богопротивными силами. Однако в упомянутых свидетельствах Писания автор следует первохристианскому преданию, с которым у него имеются также другие точки соприкосновения: идея наследования (ср. Гал. 4,7; Рим. 8,17) и воцарение одесную Бога. Он лишь по-своему развил прежнюю христологическую традицию.

Сколько бы высоко ни превозносилось Имя Сына во вступительной главе, следует иметь в виду, что Он получил «наследство» не для Себя, но для людей. Эта мысль намечается уже в 1,14, где об ангелах сказано: «Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение»? При воцарении и возвеличении Сына как высшего Повелителя речь идет, в последнем счете, о приведении «многих сынов в славу» (2,10); Сын является «Вождем спасения». Эта мысль не случайна, она после краткого наставления (2,1-4) тематически раскрывается дальше. Покорение всего под ноги Сына в 2,6 основывается на другом месте (Пс. 8,6), используемом Павлом в 1 Кор. 15,27. Следуя буквальному смыслу Писания, автор вначале выводит из Пс. 8,6 LXX (בראחי) что Бог немного унизил Иисуса пред ангелами, дабы потом, через страдания, увенчать Его честью и славою (ст. 9). Далее автор переносит внимание на важный аспект своего богословия: Сын желает привести в эту славу многих сынов. Через другие цитаты из Писания он называет людей «братьями» (ст. 11-12) Иисуса и «детьми» Божиими (ст. 13). Чтобы соединиться с ними, Иисус принял их плоть и кровь (ст. 14), т.е. стал подлинно человеком. «Поэтому Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа» (ст. 17).

Здесь впервые Иисус называется «Первосвященником», и становится ясным, почему автор выбирает именно это наименование из исповедания Церкви (3,1): оно выражает, с одной стороны, величие и неповторность Спасителя, а с другой стороны - наглядно показывает Его связь с людьми и Его искупительное служение для них, ибо, как далее свидетельствует сам автор : «Всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи» (5,1). Прежде чем перейти, однако, к подобному раскрытию этой темы, он приводит еще один пример - Моисея: «Моисей верен во всем доме Его, как служитель (Числ. 12,7)..., а Христос - как Сын в доме Его; дом же Его — мы» (3,5-6). Снова приводится мысль о Сыне, но теперь в противовес Моисею, который был только «служителем». Моисей был лишь служителем в доме Божием, Христос же поставлен над домом, являясь главой и Вождем эсхатологического народа Божия (ср. примыкающее поучение о «странствующем народе Божием» 3,7-4,11). Все эти сопоставления столь же ясно указывают на единственное и неповторимое величие Христа, равно как и Его отношение к людям, которых Он хочет спасти и привести к небесно-эсхатологической цели. Там, где автор снова приступает к последовательному раскрытию темы первосвященства, он резюмирует эти идеи, еще раз используя наименование «Сын; : «Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, будем твердо держаться исповедания нашего» (4,14).

Здесь нет необходимости в изложении всего учения о первосвященстве Христа (Евр. 4,14 — 10,18). После постановки темы и принципиальных рассуждений о Христе, небесном Первосвященнике, Виновнике нашего спасения и основании нашей уверенности (4,14-5-10), следует длинное наставление (5,11-6,12). Затем снова раскрываются основные тезисы о первосвященстве Иисуса: Он — Первосвященник по чину Мелхиседека и потому является носителем подлинного, окончательного первосвященнического служения, которое далеко превосходит ветхозаветное и упраздняет его (7,1-28); этот небесный Первосвященник становится посредником нового, более совершенного Завета (гл. 8-я); Его первосвященство основано на Его единственной кровавой жертве на кресте, действительной на все времена; она означает завершение и отмену прежнего богослужения и делает возможными вход в небесное святилище, подлинное прощение и совершенство для

соединенного с Ним народа (9,1-10,18). Затем следует еще одно наставление (10,19-39), в котором делаются выводы из богословских рассуждений: «Итак, братья, имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа... и имея великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем, с полною верою...» (10,19-22). В этом культовом обращении, где община призывается «с верою приступить»³⁰⁰ и «держаться исповедания упования» (10,23), следует обратить внимание на связь Первосвященника Христа с Его общиной. В целом, это не богословский трактат о первосвященстве Христа и Его жертве, но попытка наглядно показать и предостерегающе напомнить об искупительном подвиге Иисуса, который Он совершил в Своем лице и в Своем служении людям, показав нам «новый и живой путь» через «завесу, то есть, плоть Свою» (10,19-20), путь в святилище, в небесный мир совершенства и эсхатологического завершения.³⁰¹ Вопрос о том, можно ли считать, что столь глубокое по своему содержанию наставление было адресовано «совершенным», выросшим за рамки «первых начал слова Божия» (5,12-6,2), в качестве некоего (λόγος τέλειος) т.е. особого поучения, адресованного «посвященным», нечто вроде христианского гносиса,³⁰² - остается открытым.

Обратим внимание еще на ряд основных богословских моментов учения о первосвященстве в этом послании. Через противопоставление ветхозаветному священству автору удастся показать особенно ясно все достоинство первосвященнического служения Христа (гл. 7-я). Он — Священник по чину Мелхиседека, по словам псалма (109,4), который вовсе не случайно цитируется автором, т.к. имел большое значение для первохристианской Церкви из-за первого стиха («Сиди одесную Меня»). Из клятвы Божией, о которой идет речь в 4-м стихе псалма, автор выводит, что «слово клятвенное, после закона, поставило Сына (Первосвященника), навеки совершенного» (Евр. 7,28), Который совершенен также потому, что пребывает в вечности (7,24). «Поэтому и может всегда спасать приходящих чрез него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (7,25). Таким образом, Иисус на небе всегда исполняет Свое первосвященническое служение (ср. 8,1-4), а именно: ходатайство за Свой народ для отпущения его грехов (ср. 9,24-28). Эта мысль была распространенной у первых христиан (ср. Рим. 8,34; 1 Иоан. 2,1). Причем этот совершенный Первосвященник еще раз назван «Сыном» (7,28).

Далее этот богослов развивает мысль, что Христос является посредником «лучшего завета» (8,6), - Нового Завета, предсказанного Иеремией (Иер. 38,31-34), который превосходит Ветхий, показывая его ветхость и близость к уничтожению (8,8-13). Этот Новый Завет запечатлен кровью Христа (9,12-14) и действителен вследствие Его искупительной смерти (9,15). В первохристианской Церкви такие понятия, как кровь, завет, жертва встречались и ранее, однако автор послания к евреям пропустил их через фильтр своей учености (особенно в знании Писания), создав новый синтез. Идея «посредника», с которой мы встречались в 1 Тим. 2,5, соединилась у него с идеей «завета» — Его положение «посредника» между Богом, Которому Он всецело принадлежит как Сын, и людьми, с которыми Он связан как с братьями, позволяет Ему совершить дело искупления. Этот Первосвященник приносит лишь один раз единственную жертву — Свое Тело (10,59: «Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (10,14).

Таким образом, в этом богословии первосвященства также энергично подчеркивается единственность и непреходящее значение (вплоть до конца времен) искупительного дела Христа. «Однажды» Он принес Себя в жертву (7,27),

(подразум. - и навсегда), вошел Он во святилище со Своей кровью и приобрел вечное искупление (9,12); мы освящены единократным принесением тела Иисуса Христа (10,10). Выражение: «Однажды, к концу веков» (9,26) означает эсхатологический поворот, который начался со входа Христа в мир (10,5) и «навсегда» установился через кровавое жертвоприношение на кресте (7,25; 10,14). Жертвою Иисуса искупаются грехи, сделанные в первом завете (9,15), и открывается путь освящения и совершенства для всех грядущих людей (10,14). В этой единственной Жертве заключен залог спасения (Иисус является «поручителем» лучшего завета, 7,22), но вместе с тем и долг «держаться исповедания» (10,23). Поэтому в заключительной части послания автор, перед увещанием не увлекаться чуждыми учениями коротко и ясно говорит: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (13,8).

Через вход в небесное святилище Первосвященник Христос достиг Своей цели для Себя и для тех, кого Он освящает. Претерпев испытание, Он, «хотя и Сын, однако страданиями навыв послушанию» (5,8),³⁰³ достиг совершенства³⁰⁴ и, «совершившись, сделался для всех послушных Ему совершителем спасения вечного» (5,9). Это спасение является уже подлинной реальностью: вкушением дара небесного, причастия Св. Духа и силам будущего века (ср. 6,4-5). Это самый образ вещей, а не тень будущих благ (10,1).³⁰⁵ Христиане уже «приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и множеству Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах» (12,22-23). Автор знает и о предстоящих эсхатологических свершениях, втором пришествии (10,37) и суде (10,27-31). Однако нигде он не говорит конкретно о второго пришествия Христа, а Судьей всех называет Бога (12,23; 13,4). Бог еще раз поколеблет небо и землю, но при этом останется непоколебимое. «Итак, мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать» (12,28). Непоколебимое царство станет уделом тех, кто верою присоединился к первосвященнику Христу и принадлежит небесному миру (пока в удалении от него (ср. 13,14). Таким образом, в этой христологии первосвященства, согласно которой Иисус, Вождь спасения, уже достиг небесно-эсхатологической цели, идея второго пришествия, нового явления Христа во славе, отходит на второй план, но вместе с тем сохраняется определенное эсхатологическое напряжение между обладанием спасения и ожиданием его, между обетованием и его исполнением. Именно этим вызваны призыв и предостережение: «с терпением будем проходить предлежащие нам поприще, взирая на Начальника и Совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия» (12,1-2).

3. Образ Христа в Откровении Иоанна Богослова

Апокалипсис Иоанна, единственная «пророческая» книга в Н.З. своему литературному жанру не подает с самого начала особых надежд относительно христологических свидетельств доктринального характера. Он представляет собой видение, где Христос изображен прежде всего в образах, символических чертах и в драматических эпизодах. Автор видит Христа, живущего на небе грядущего на землю в конце времен для последней битвы, победы и введения Своей Церкви в царство Божие. Апокалипсис носит вместе с тем литургический характер,³⁰⁶ т.к. в нем вера во Христа выражена также в форме исповеданий и гимнов, в четких формулировках, славословиях и множестве почетных наименований. Поэтому с полным правом можно говорить об «образе Христа» в Апокалипсисе. Это вовсе не значит, что мысли о Христе здесь богословски неясны или неточно выражены.

Напротив, здесь мы постоянно встречаемся с тезисами и исповеданиями, отражающими зрелые христологические концепции. Имеется ряд обстоятельных работ, посвященных христологии Патмосского зрителя Откровения, среди которых особого упоминания заслуживают монографии Хольца и Комблина.³⁰⁷ В рамках нашего очерка мы коснемся лишь важнейших особенностей этого писания.

Ряд богатых по своему содержанию свидетельств мы находим уже в письменном предисловии (Откр. 1,4-8). Автор передает пожелание благодати и мира от Бога и от семи духов, находящихся пред престолом Его, и от Иисуса Христа. Подобно тому, как Бог своеобразно описывается как «Тот, Который есть и был и грядет», особые значения имеют и описания Христа. Христос - «Свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных» (ст. 5). Эти три атрибута, как и большинство других в Апокалипсисе, происходят из Ветхого Завета, однако переосмыслены в плане веры во Христа. В псалме 88 Бог говорит о Давиде: «Я сделаю его первенцем, превыше царей земных» (Пс. 88,28). В Ис. 55,4 о Давиде сказано: «Вот, Я дал его свидетелем для народов, вождем и наставником народам». Автор обращает особое внимание на то, что Иисус Христос и есть обетованный Мессия из рода Давидова (ср. 3,7; 5,5; 22,16). и именно благодаря Своему положению владыки над всем. Однако Его владычество — и это чисто христианское представление — достигнуто через Его смерть. Первый атрибут «*верный свидетель*», встречающийся только в Апокалипсисе (1,5; 3,4), явно имеет в виду свидетельство смерти, или точнее, верности до смерти, подобно тому, как Антипа, жертва гонений в Пергаме, называется «верным свидетелем» (2,13). Однако Иисус Христос является «свидетелем» прежде всего в Его слове, в Его истинном откровении, т.к. именно этот первоначальный характер свидетельства (особенно в Евангелии от Иоанна) сохранен в Апокалипсисе (ср. 11,3; в буквальном смысле в 1,2; 22,20; *μαρτυρία* в 1,2,9; 12,11; 19,10 и др.).³⁰⁸ Второе наименование «первенец из мертвых» более связано с прочей новозаветной христологией (Рим. 8,29; Кол. 1,15.18; Евр. 1,6, особенно Кол. 1,18 «первенец из мертвых»). Оно направляет мысль на воскресение Иисуса, но относится не только к этому событию, ибо здесь также свидетельствуется о непреложной власти Христа над царством мертвых (ср. 1,17), т.е. указывается насотериологическую функцию. Наконец, через третье имя Он представлен владыкой над земными царями, которые в Апокалипсисе обычно являются (за исключением 21,24) представителями богопротивных земных властей и прислужниками Антихриста. Во всех трех наименованиях не просто демонстрируется путь Христа от Креста через Воскресение к небесному прославлению, но и подчеркивается, даже подчеркивается современное спасительное значение Христа для Церкви и Его превосходство над силами зла. Уже через эти предикаты очерчивается образ величественного Христа, восседающего на небесном троне, Господа Церкви и Победителя ее врагов. Этот образ Христа, вполне соответствовал цели тайнозрителя, ибо давал христианам мужество и уверенность при начавшихся на рубеже I и II веков гонениях на веру (культ императора Домициана).

Христос с любовью обращается к верующим, как свидетельствуется в следующих словах. Он доказал эту любовь (которая не уменьшается со временем: настоящее время наиболее соответствует контексту) тем, что омыл нас от наших грехов Своей кровью и сделал нас «царями и священниками Богу и Отцу Своему» (ст. 5-6). Аналогичная формулировка приводится еще один раз в хвалебной песни Агнцу (5,9-10). Царственное священство верующих (ср. Исх. 19,6) в буквальном смысле исполняется затем в совершенной форме в тысячелетнем царстве (10,6) и в совершенном Божием царстве (21,3-5). Не входя в рассмотрение этого воззрения,

укажем на тесную связь небесного Господа с Его земной Церковью, что подчеркнуто и в окружающих посланиях (гл. 2-3).³⁰⁹ Однако все это сформулировано в виде славословия Христу: на любовь Господа Церковь отвечает культовым прославлением.

Однако владычество Христа над миром, раскрывающееся при Его втором пришествии, находит яркое отражение опять же через слова Писания. Он придет на облаке (Дан. 7,13); Его увидит «всякое око, и те, которые пронзили Его», (Зах. 12,10; ср. Иоан. 19,37) и «возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр. 1,7). Поскольку в последнем стихе (8-м) этого предисловия снова говорится о Боге «Который есть и был и грядет», то стихи 5-7 можно рассматривать единым христологическим свидетельством, в котором сначала с помощью кратких атрибутов, а затем в более обстоятельных формах раскрывается значение Христа для Его Церкви и прочего мира. Это опять же древняя священно-историческая функциональная христология на основе христологии «прославления» (ср. 2-й отдел, 2), но обогащенная многими мыслями из Писания и опытом Церкви, противостоящей неверующему, враждебному окружению.

Затем на передний план выступает образ Господа, Который бдит над Своими общинами с неба, управляет ими, находясь с ними в постоянной связи; далее - в видениях последнего суда вплоть до второго пришествия (19,11-16) — исполнителем воли Божией и победителем над злыми силами выступает Агнец, снимающий семь печатей с книги судеб (гл. 5-я); наконец - в эсхатологическом свершении — внимание снова концентрируется целиком на Христе и Церкви: отныне Он соединяется с ней всецело (образ брака) и ведет ее в небесный Иерусалим (21-я глава). Но и в катастрофических видениях взор постоянно обращен к небесному миру, где прославляются Бог и Агнец и выражается уверенность в триумфе Бога и Его Мессии.

Семь окружающих посланий церквям в малой Азии, которые автор составляет по воле Господа Церкви, предваряет особенное видение Христа, в котором как бы готовятся авторитетные пишет предписания общинам. В нем отношение Христа к семи малоазиатским общинам, которые в их совокупности представляют Церковь, обретает более глубокое, символическое выражение. Зритель Откровения, который был сослан на остров Патмос «за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа» (1,9-11), удостоивается явления Христа (1,12-16), во время которого он получает задание и указания для написания послания (1,17-20). Он слышит голос, оборачивается на него и видит не на небе, а на земле — семь светильников, которые согласно 20-му стиху изображают семь церквей, а посреди светильников «подобного Сыну Человеческому». Это название, взятое из книги пророка Даниила, сразу говорит читателю, что речь пойдет об Иисусе Христе. Последующее описание³¹⁰ тесно примыкает, однако, к Дан. 10,5 дал., где пророку предстает «муж», (Гавриил-«муж; Божий», ср. Дан. 8,16; 9,21), который действует как ангел Откровения. Христос - Сын Человеческий по пророчеству Даниила хочет сообщить Свое Откровение Своим общинам, а Его местонахождение между светильниками указывает на Его тесную связь с ними. При более близком и обстоятельном взгляде на Христа открывается, что Он облачен в одежду Первосвященника: спускающая до земли одежда опоясана золотым поясом. Если образ семи светильников взят от семисвечника Иерусалимского храма (хотя этому нет ясных подтверждений), то это подчеркивает культовый характер видения: христиане, соделанные их Господом священниками (ср. 1,6), слушают наставление своего Первосвященника, Который их призывает к святости и терпению (в посланиях к церквям). Затем, дистанцируясь от

видения Дан. 10. Иоанн описывает не телесный вид явления, но в духе Дан. 7,9 говорит: «Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег и очи Его - как пламень огненный» (ст. 14). Здесь на Христа переносятся характерные черты «Ветхого днями», т.е. Самого Бога: Он намного выше ангела Откровения, обладает Божественными достоинствами, полномочиями власти и суда. Этими чертами наделяется также *Иисус* второго пришествия (2,18; 19,12). В целом, мы встречаемся с уже далеко не новым христологическим представлением о величии и функциях прославленного Господа, снова грядущего на землю, когда наступит время Его пришествия; встречаемся и с своеобразным сочетанием имени «Сын Человеческий» с образом Первосвященника (только здесь в Откр. Ин.). Все это происходит в рамках великого единого видения, в котором Господь встречается со Своей Церковью и возвещает ей через зрителя откровений Свою волю. Он дает ему задание записать все, что тот увидел: «что есть, и что будет после сего», (ст. 19).

Грядущие события, описанные в основной части книги, также предваряются видением Христа (5-я глава). Это видение Агнца, удостоившегося открыть семь печатей с *книги* судеб, содержащей откровение о страшных событиях, которые должны произойти в конце времен. Видение Христа следует за большим видением небесного престола в 4-й главе, где все земное покоряется Богу, Творцу и Господу истории (теоцентрическое славословие). Однако исполнителем воли Божией выступает Агнец (ἀρνίον), стоящий «посреди престола и четырех животных и посреди старцев» (5,6). И хотя этот агнец «был заклан», что напоминает о Его кровавой смерти (ср. 5,9), преобладает все же образ величия и власти. Агнец, стоящий возле престола Божия, жив и является победителем как «лев от колена Иудина» (ст. 5). Благодаря этому, в апокалиптическую традицию вводится богатый по содержанию символ ягненка, как показывает уже само греческое слово ἀρνίον (буквально: «баран»), которое употребляется в противовес обычному αἰνός (Деян. 8,32; Иоан. 1,29.36; 1 Петр. 1,19).³¹¹ В апокалиптике, начиная с Даниила, часто встречаются символические образы животных (ср. Дан. 7 : четыре животных как символы четырех царств; 8,1-8: баран и козел). Мессия тоже неоднократно символически изображается в виде животного: в 4-й книге Ездры (11,37-46; ср. 12,32-34) - орла; в 1-й книге Еноха (90,37) - белого быка. В аналогичном видении о «пастырях народов» Саул, а затем Давид изображены в виде барана (89,42-49). Этот образ хорошо сочетался с «пастырем овец», и потому легко объясним переход от этой апокалиптической традиции к Мессии, «льву от колена Иудина», «корню Давидову» (Откр. 5,5), не прибегая к астрально-мифологическим представлениям (образ Овна). Однако образ апокалиптически-всемоущего Мессии в Откровении Иоанна христианизирован через видение «как бы закланного» Агнца (ст. 6). Он действительно был «заклан» и кровью Своей искупил верующих «из всякого... народа и племени» (ст. 9). Поэтому Он достоин принять силу и славу (ст. 12). С этим представлением могут ассоциироваться другие уже известные образы жертвенного Отрока Божия и пасхального агнца.³¹² Символ может выражать сразу несколько идей, однако апокалиптическому Агнцу присущи прежде всего черты царственного победителя. Христос является эсхатологическим победителем. Разумеется, эта идея в полной мере раскрывается лишь в конце, при описании второго пришествия (19,11-16). Там Он изображен всадником на белом коне, героем - победителем, одежды которого обгагрены кровью побежденных (ср. Ис. 63,1-3). Имя Ему: Слово Божие (соответственно силе, внутренне присущей Ему; ср. Прем. 18,15). Из уст Его исходит острый меч, которым Он поражает народы (ср. Прем. 18,16; Ис. 11,4). Он пасет народы жезлом железным (ср. Пс. 2,9). Он исполнитель кары Божией, т.к. «топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя» (ср. Иоиль. 4,13; Ис. 63,3).

Его почетное имя (в противовес культу императора): «Царь царей и Господь господствующих».

Однако исход всемирной победы Христа, описанной в конце Апокалипсиса Иоанна, был предreshен давно. Особенно ярко это выражено в видении жены, облеченной в солнце, и ее младенца в середине Апокалипсиса, и в последующем описании войны между сатаной с его ангелами и потомством жены, т.е. борьбы между силами ада и Церковью Христовой (гл. 12).³¹³ Дракон поджидает рождение младенца, чтобы пожрать его (ст. 4), однако жена все же родила «младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (ст. 5) - опять ссылка на Пс. 2,9; (ср. Откр. 19,15). При рождении мессианского младенца пророчески возвещается то, что свершится во время второго пришествия. Жена убегает в пустыню и обретает там временное прибежище (ст. 6). За этим земным эпизодом следует грандиозная битва небесная, которая позволяет предвидеть будущую победу и окончательное низвержение сатаны. Нет никакого сомнения в том, что небесная битва Михаила с его ангелами против дракона, закончившаяся низвержением сатаны и его ангелов на землю (ст. 7-9), символизирует победу Христа на кресте. Всемирное спасительное значение креста раскрывается через низвержение сатаны с неба, подобно тому, как это изображено в Иоан. 12,31; 16,11. Громкий голос с неба интерпретирует это событие как начало спасения, царства Божия и власти Христа. Через победу Божию люди освобождаются от власти клеветника, причем многие исповедники Христа уже победили его «кровью Агнца и словом свидетельства своего». На небесах ликование, а на земле горе, потому что сошел дьявол в сильной ярости, продолжая неистовствовать, «зная, что немного ему остается времени» (Откр. 12,10-12). Сознание Церкви, что она находится между решающей победой Христа на кресте и Его скорым окончательным славным пришествием пронизывает все видения несчастий и временами излучает яркий свет. После изображения несчастий, принесенных Антихристом и его богохульствами (13-ая глава), следует утешительное видение Агнца, стоящего на горе Сион со 144000 избранных (ср. 7,1-8), у которых на челах написано имя Божие (14,1-5). Это образ земной Церкви Христовой, посреди которой стоит Господь, защищая ее от ненависти и гонений со стороны мира (ср. Иоил. 3,16). Верные и неложные исповедники слышат пение торжествующих небесных воинств и научаются этой «новой песни», песни искупления и победы Божией (ср. 15,3-4), которой никто, кроме них, не может научиться. Потому объявляются отныне блаженными даже мертвые, умершие в Господе среди ужасов последних времен (14,13).

У многих исследователей возникал вопрос, не является ли всадник на белом коне - первый из «апокалиптических всадников» (6,2) - Самим Христом, т.к. во время второго пришествия во славе Он также является на белом коне (19,11). Несчастья, сопровождающие явление первого всадника, не свидетельствуют в пользу такого толкования, т.к. за ним следует целый ряд страшных всадников, символизирующих войну, голод и власть смерти (6,3-8). Первый всадник является тоже носителем несчастий, возможно символизируя Божий суд над миром.³¹⁴ Сам Христос является с небес лишь в самом конце, дабы положить конец несчастьям и уничтожить власть зла.

Небесный Христос, Который постоянно предстоит взору автора, в некоторых местах наделяется атрибутами, позволяющими предполагать, что они относятся к предвечному Его бытию. Это важно подчеркнуть, ибо здесь обнаруживается, что автор Апокалипсиса знаком с «космической христологией». В последнем окружном послании (Лаодикийской церкви) Господь обращается к общине, называя Себя

«свидетелем верным и истинным, началом создания Божия» (3,14). Это напоминает «рожденного прежде всякой твари» в Кол. 1,15, выражение, уточненное в последующем стихе: «Им создано все, что на небесах и что на земле... Все Им и для Него создано» (Кол. 1,16). Однако остается под вопросом, действительно ли в Апокалипсисе указывается на роль Христа как посредника творения.³¹⁵ Для автора более важно показать изначальное бытие Христа. Его причастность к вечности, неизменности и верности Божией, что позволяет Ему быть «свидетелем верным и истинным». «Начало» означает также определенное преимущество и обосновывает властное положение Христа; более того, оно открывает перспективу цели, предназначенной всему творению. Действительно, уже в первом видении Христос называет Себя «первым и последним» (1,17), а в конце книги, возвещая о Своем скором пришествии (22,12), Он говорит о Себе с предельной ясностью: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (22,13). Сам Бог тоже называет Себя «Альфой и Омегой» (1,8; 21,6) и «началом и концом» (21,6), что позволяет предполагать, что в принципе эти выражения характеризуют Божественное достоинство и владычество, особенно в Божием промыслении в рамках земной истории, однако это всемогущество простирается также в вечность, за пределы этого мира. Наименование «Вседержитель» (*παντοκράτωρ*) здесь употребляется чаще (9 раз), нежели имя «Господь Бог», однако прославлений Христос разделяет Божию власть и управляет миром вместе с Господом Богом, как показывает Их равное именование «Господь». Для теоцентрического подхода автора характерно, что Сам Бог прославляется в Апокалипсисе как создатель эсхатологического Божия царства (11,15; 12,10), однако в обоих местах тут же назван и «Его Христос». Автору чуждо различие между «царством Божиим» и «царством Христа», и потому было бы неверно отождествлять царство Христа с «тысячелетним царством» (10,1-6).³¹⁶ Христос доводит Божию власть до совершенства, и в Своем Помазаннике Бог обретает всю полноту власти над миром. Их действия неотделимы друг от друга, даже если в богословском свидетельстве сохраняется примат Бога. В славословиях первым всегда приводится имя Господа Бога, однако Христу подобает та же слава и честь (ср. 5,13). Он действительно восседает на престоле Божиим вместе с Отцом (3,21). Подобно тому, как Агнец отныне стоит «посреди престола» (5,6), в грядущем Иерусалиме престол Божий будет вместе с тем престолом Агнца (22,3).

Таким образом, Иисус Христос обретает полное Божественное достоинство не в рамках зрелого богословского размышления (о Его отношении к Богу Вседержителю прямо ничего не говорится), но в культе общины. Здесь не возникает никакого напряжения между культом Бога и Христа. Церковь, восхваляя Господа, воздаст одновременно славу Богу Отцу, Это особенно хорошо заметно в том культовом гимне, где еще до второго пришествия звучит ликование по случаю брака Агнца: «Аллилуйя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя» (19,6,7). Этот образ брака Агнца, намеченный уже у Павла (2 Кор. 11,2; ср. 5,25), и в конечном счете восходящий к ветхозаветному образу «брака» Яхве со Своим народом,³¹⁷ сильнейшего экклезиологического образа, переходит примечательным образом в видение небесного Иерусалима, спускающегося на землю, и сливается с этим видением (21,2.9-10). В то время, как небесный Христос сочетается со Своей Церковью, украшенной как невеста (19,8; 21,2), Сам Бог приводит Свой народ к Себе (21,3), творя все новое, ибо все прежнее миновало (21,1.5). Таким образом, христология переходит в богословие творения, искупления и завершения.

4. Единство новозаветной христологии

В ходе нашего обзора новозаветной христологии, прослеживая, насколько позволяла специфика наших документов, развитие христологических воззрений, мы столкнулись с массой свидетельств, наименований, вероучительных формул, литургических исповеданий, символических образов, песнопений и гимнов. Каждый новозаветный писатель обладает собственным стилем, особыми выразительными средствами и воззрениями и вместе с тем обязан считаться с уже сложившимися преданиями и исповеданием общины. Мы также обнаружили новые тенденции, попытки более глубокого понимания, причем все это было взаимосвязано с определенными категориями мышления, духовной средой, влиянием окружающего мира, уровнем аудитории, к которой было направлено благовестие, а также с ростом богословского уровня, новым «христологическим» пониманием Ветхого Завета, определенными богословскими построениями (особенно относительно Божественной Премудрости) и появлением собственно новозаветных идей в отношении Иисуса Христа. Возможно ли при всей этой полноте и разнообразии в этом потоке развития с его ответвлениями, говорить об однородной новозаветной христологии или «христологии Нового Завета» вообще? Если оценивать ситуацию с внешней стороны, глазами объективного историка, то, по-видимому, невозможно не прийти к выводу, что в Н.З. имеются различные христологии, но нет единой связной общепринятой христологии. Это относится к любой теме в Новом Завете. Однако если говорить об единстве новозаветной христологии (не смешивать с формальным единообразием), следует себе отдать ясный отчет в том, что это единство невозможно найти на поверхности текстов, но необходимо более глубокое исследование, особенно осмысление тех оснований, на которых зиждутся различные христологические свидетельства, благодаря чему они приобретают прочный фундамент и взаимосвязь.

Наиболее обстоятельной попыткой поставить под вопрос единство новозаветной христологии является (насколько мне известно) большая статья Р.П. Казей «О древнейших христологиях».³¹⁸ Статья по своему замыслу была направлена против вышеупомянутого тезиса Робинзона, усмотревшего в Деян. 3,20-26 древнейшее и простейшее христологическое учение, согласно которому Иисус ожидается как Мессия лишь по втором пришествии.³¹⁹ Однако критик подходит к вопросу принципиально и на основании наименования «Христос» пытается доказать, что развитие вероучения в раннем христианстве протекало не везде одинаково. Он приходит к выводу, что в христологии, как и во многих других учениях, вовсе не обнаруживается «библейского богословия». «Документы, содержащиеся в каноне Н.З., представляют разнообразные учения, основанные на различных традициях и предпосылках. Они фрагментарно иллюстрируют развитие, начиная с первого опыта Божественного призвания Иисуса, вплоть до видения вселенной, центром которой является Христос».³²⁰ Главная ошибка автора заключается, по-видимому, в том, что он пытается самостоятельно проникнуть в первоначальные импульсы действий земного Иисуса, найти некоторые «ключи» к пониманию Его личности: в момент крещения Он считает Себя пророком, не ограничивая Свои функции этой ролью: эпизод моления о чаше раскрывает Его близость к Богу, Которого Он называет: Отче Мой; последняя вечеря с учениками указывает как Иисус Сам понимал Свою миссию и смысл Своего самопожертвования (254). Ответ Иисуса перед синедрионом, также считающийся «ключевым», является собственным богословски обоснованным мнением евангелиста (256). Между тем, эти постоянные ссылки на «самопонимание Иисуса» малоубедительны; то же самое можно сказать и о позиции

учеников. Здесь недостаточное внимание обращено на благовестнический характер евангелий, которые сами по себе уже являются христологическими интерпретациями. Если исходить из столь неопределенных предпосылок, то неудивительно, что все последующее развитие представляется скачкообразным, произвольным и несвязным. Вовсе не обращено внимание на исходный пункт первохристианской христологии в Воскресении, хотя это событие лежит в основе веры во Христа. Поэтому и различные наименования Иисуса Христа, и разные формы выражения идеи искупления, совершенного Иисусом Христом, могут производить впечатление разрозненности и различия богословских оценок. Все развитие при этом представляется загадочным и несогласованным.

Бульманн и его школа также усматривают большую дифференциацию христологических воззрений. Здесь не ищут единого основания самого по себе, но обнаруживают единство в новом способе истолкования. Различие и многообразие христологических свидетельств становятся основанием для оправдания экзистенциальной интерпретации.

Сам Бульманн в 1933 году опубликовал статью о христологии Нового Завета, в которой пришел к выводу, что «человек Иисус, Который создавал Себя эсхатологическим царем, избранным Богом, или почитался таковым, превратился в небесное, Божественное существо, Которому приписывалось предвечное бытие, которое, как Божественная сила, участвовало в сотворении мира, затем стало человеком, умерло и воскресло, вознеслось на небо, где восседает в Божественном достоинстве одесную Отца, почитаемое общиной как Божество... Столь быстрая трансформация стала возможной благодаря тому, что в иудаизме и язычестве были распространены представления о Божественном существе, являющемся искупителем человечества, которые были перенесены на Иисуса».³²¹ Не ставя под вопрос «результаты» этого исследования, Бульманн далее (после дискуссии с Буссетом относительно культа «Господа») обращается к Павловой и иоанновой христологии, однако устраняет и здесь все «мифологическое» и интерпретирует позитивно обе формы христологии как «объяснение верующим разумением нового бытия». Христология по его мнению, является благовестием, проповедью; если Павел благовествует о распятом и воскресшем Иисусе, то он прежде всего обращается к слушателю с целью выяснить, согласен ли тот счесть себя грешником пред Богом в свете этого события и в то же время оправданным. Христология объясняет, насколько человеческое бытие затронуто спасительным свершением и какое новое понимание человеческого существования открывается в нем. В иоанновом богословии содержанием христологии также является не совокупность особых представлений и идей, но благовестие посланничества, возвешение, что это посланничество является решающим моментом (χρίσις) для всего мира, побуждающим выбрать осуждение или спасение.

Здесь различие христианских свидетельств сглаживается через сведение всей христологии к керигматическому богословию, для которого факт воскресения Иисуса, столь важный для первохристианской общины, является второстепенным. Согласно Бульманну Иисус воскрес лишь в благовестии, для него важно лишь это, т.к. это позволяет новое экзистенциальное толкование. Здесь не предпринимается попытки объяснить христологическое развитие в первохристианской Церкви, какие бы формы оно ни принимало, из веры Церкви в то, что распятый Иисус действительно был воскрешен Богом. Вместо этого, различные формы христологии расцениваются мифологическими образованиями, соответствующими тогдашним представлениям о мире и понимании бытия, и в конечном счете заимствованы из

гностического мифа об искупителе.³²² Бультманн обнаруживает некое единство богословского мышления в Н.З., что позволяет найти единый подход к интерпретации новозаветных текстов, но при этом он далеко отходит от понимания самой первохристианской Церкви.

Х. Браун, один из последователей Бультманна, в работе «Проблематика богословия Нового Завета» уделяет христологии особое внимание наряду с другими темами, причем он считает, что все в Новом Завете указывает на то, что в нем нет никакого единства в свидетельствах по основным богословским вопросам.³²³ В отличие от Бультманна он более интересуется вопросом об историческом Иисусе. Он считает, что в синоптических евангелиях содержатся «скорее всего фрагменты из проповеди исторического Иисуса» и что Иисус требует от людей полного послушания воле Божией и неограниченной помощи ближнему (4). Напротив, сама личность этого проповедника во время общественного служения не представляет особого интереса, и Иисус не требует от Своего окружения признания Своего мессианского достоинства (5). Христологическое развитие Браун представляет следующим образом: «Первая община через веру в воскресение исповедует Иисуса Христом, Который явится в ближайшее время как Мессия. Христология становится ядром веры. Отныне Иисус наделяется иудаистскими, эллинистическими, гностическими почетными титулами. Эти титулы постепенно заслоняют действительную жизнь Иисуса. Четвертое евангелие является завершением этого развития» (там же). В соответствии со своей концепцией исторического Иисуса Браун усматривает антиномию между верой общины и историческим Иисусом: по мере углубления христологии постепенно отходит на второй план тот призыв, с которым исторический Иисус обращается к людям. Различные христологические наименования и выражения, употребляемые в первохристианской Церкви, он, подобно Бультманну, выводит из тогдашних иудаистских и эллинистических представлений (9), делая после этого четкий и ясный вывод: «Необоснованное утверждение о существовании Мессии-Господа не входит в рамки современного мировоззрения». Таким образом, христология, наряду с другими темами, является для него основанием для требования экзистенциальной интерпретации всех новозаветных идей вплоть до представления о Боге : мы не можем говорить о Боге объективно как о некоей единой и существующей самой в себе величине (11).

В то время, как Бультманн в Павловой и иоанновой христологии усматривал основание для своей экзистенциальной интерпретации, Браун не интересуется этим вопросом вообще и игнорирует все богословские свидетельства первохристианской Церкви в их первоначальном смысле, т.к. они не согласуются с современными представлениями о мире. Напротив, он считает свой постулат необъективированного способа выражения и редукции нашего религиозного поведения к человеческой солидарности («Бог есть то, почему я нуждаюсь в другом человеке и обязан перед ним» (8) в определенной мере обоснованным в проповеди исторического Иисуса. Он справедливо замечает, что первохристианская христология началась с пасхального опыта, однако Пасха для него является лишь исходным пунктом процесса, направленного в разные стороны, и не имеет для нас принципиального значения, потому что наши представления о мире совсем иные. Обращение к проповеди синоптического Иисуса, которая неправомерно противопоставляется позднейшей христологии (разве в ней утрачен призыв к полному послушанию и любви к ближнему?), становится тем самым лишь техническим приемом для опровержения веры во Христа первохристианской общины.

Других опытов экзистенциальной интерпретации проблемы христологии в Н.З. мы касаться не будем.³²⁴ Вместо этого лучше поставим вопрос, насколько можно различать последовательность исторического развития при всей несогласованности христологических имен и набросков. Поскольку все новозаветные богословы считают себя верующими во Христа, то некоторой последовательности все же нельзя отрицать.³²⁵ Мы вовсе не обходим вопроса о возможности по меньшей мере гипотетической реконструкции этого развития. Наиболее серьезной попыткой в этом направлении является в новейшее время вне всякого сомнения труд Ф. Хана о христологических титулах, подзаголовком которого он избрал: «Их история в раннем христианстве». Таким образом, наименования во всей их полноте и разнообразии возникали не случайно, но в определенной исторической связи и последовательности, даже если они и меняли при этом свой смысл и значение.

Хотя автор рассматривает лишь важнейшие имена, он все же приходит к определенной концепции христологического развития. В противовес прежнему различению палестинской общины, допавлова эллинизированного христианства и Павловой традиции, он различает две ступени: иудео-эллинистское и языческо-эллинистское христианство. По его мнению, особо плодотворной почвой для развития христологии было иудео-христианство, находившееся под влиянием эллинизма. Он считает, что древнейшая палестинская община ожидала пришествия Иисуса как грядущего Сына Человеческого (по словам Самого Иисуса),³²⁶ и в этом смысле призывала своего Господа на своих вечерах, как об этом свидетельствует «маранафа» (100-105). Он еще не был прославленным Господом, обитающим на небе, но все же не переставал быть для нее Господом (105-112). «Здесь обретаются корни и ядро древнейшей христологии... В обращении «мой» или «наш» Господь подразумевалась земная и эсхатологическая деятельность Иисуса, так что уже на палестинской почве в обращении «Господь» содержалось свидетельство о Его величии, хотя идея Его вознесения еще не возникла» (111). Представление о вознесении возникло лишь в иудео-эллинистской общине, когда Пс. 109 стали относить к Воскресшему Господу (126-132). Выше мы показали (2-й отдел, 1), что это устранение из древнейшей христологии представления о вознесении не выдерживает критики, ибо воскресение Иисуса означало для первохристианской общины также и Его прославление. Однако следует согласиться с Ханом, что представление о вознесении лишь постепенно развилось в идею полноты власти и Божественного достоинства Иисуса. Сначала представляли интронизацию Мессии-Царя одесную Бога еще в иудаистских категориях даже в эллинизированном иудео-христианстве.³²⁷ Ф. Хан справедливо отмечает: «Однако отныне Иисусу усваивались собственно Божий имена, и как влияние Септуагинты, так и культовое почитание современного Иисуса постепенно подготавливали почву для этого» (125). Даже если только в языческо-эллинистском христианстве имя «Господь» стало ясно свидетельствовать о Божественном существе прославленного, дверь для такого понимания была открыта намного раньше. Поэтому переход от иудео-эллинистской к языческо-эллинистской христологии здесь и в других местах почти неуловим. В качестве последней ступени Хан рассматривает развитие этой тенденции относительно Воскресшего и земного Иисуса (125). Однако скорее следовало бы утверждать, что для общины, расценивающей дела земного Иисуса в свете пасхального свершения, открылось понимание Богосыновства Иисуса в Его собственных словах и делах и, тем самым, раскрылась тайна Его.

Аналогично Хан рассматривает также раскрытие понимания имени «Сын Божий». Представление о Сыне Божием было перенесено на земного Иисуса уже в эллинизированном иудео-христианстве (292-308); языческо-христианская концепция

означает прогресс лишь в том, что в ней «имение Духа» рассматривается не только в смысле присутствия Духа, но и в пронизывании Духом всего существа» (319). Это положение скорее постулируется, нежели доказывается. Едва ли правомерно и резкое отграничение имени «Сын», употребляемого Самим Иисусом (319-333), которое Хан связывает с наименованием «Сын Божий» лишь у Иоанна, т.к. оба наименования засвидетельствованы также синоптиками (Марк и источник О) и могут быть сведены одно к другому. Если Хан относительно проповеди имени «Сын Божий» выделяет в Н.З. лишь «неоднородные элементы», то он проходит мимо древнейшего процесса слияния наименований Христа с преданием об Иисусе. Разумеется имя «Сын Божий» в более ранних свидетельствах могло базироваться на представлениях о Мессии-царе из рода Давидова, однако сравнительно рано (ср. глас Божий при крещении и преображении Иисуса) это наименование стало употребляться в смысле Мф. 11,27, т.е., как сам Хан комментирует это место, в плане единственного в своем роде положения Иисуса и доверенной Ему полноты власти. Переход от представления о Мессии-царе к понятию «Сын Божий» по самому существу произошел значительно легче и быстрее, чем можно было предполагать, исходя из концепции Хана: в этом можно убедиться, исходя из самих слов Иисуса и отраженного в них особого отношения к Богу (обращения: Авва).

Концепция Хана в конечном счете основана на определенном представлении о самопонимании исторического Иисуса, которое раскрывается в подробном «приложении» к его труду: об «эсхатологических пророках» (351-404). Правда, автор и здесь занят лишь выявлением явных отражений этой категории христологических свидетельств в первохристианстве, однако он, по-видимому, считает, что гораздо более вероятно распознать самопонимание земного Иисуса в этом древнейшем и вскоре вытесненном воззрении, чем в прочих свидетельствах.³²⁸ То, чего недоговаривает Ф. Хан, открыто высказывает Р. Фуллер в своем труде, написанном под влиянием Хана, четко изменяя свою прежнюю позицию. Если он ранее интерпретировал миссию Иисуса в том смысле, что Иисус считал Себя страждущим рабом Божиим, ожидая Своего оправдания и становления Сыном Человеческим, то теперь он утверждает: «Иисус понимал Свою миссию в категориях эсхатологического пророчества и был уверен в Своем оправдании Сыном Человеческим. Как эсхатологический пророк Он возвещал не только грядущее спасение и суд, но и открывал это в настоящем через Свои слова и дела. Но всей исторической деятельности Иисуса ее единство придает подразумеваемый образ эсхатологического пророка».³²⁹ Правда, Р. Фуллер вносит существенное ограничение: «Отсюда нельзя делать вывод, что «эсхатологический пророк» определяет окончательное понимание личности Иисуса. Это представление не следует расценивать в качестве поправки к христологическим понятиям новозаветной Церкви или последующего метафизического этапа в развитии христологии, достигшего наивысшего уровня в Халкидоне и Никее. Сам Иисус не заявлял о Себе, что Он является одним из эсхатологических пророков» (130).

Р. Фуллер считает христологическое развитие в первохристианской Церкви, которое он разделяет на те же этапы, что и Ф. Хан (лишь пытается сделать это более систематически), правомерным и необходимым процессом. Древнейшая Церковь интересовалась, по его мнению, лишь двумя основными христологическими моментами: Воскресением и пришествием во славу (142-181). Иудео-эллинистская община создала «двух-ступенную» христологию (182-202), а Церковь из эллинизированных язычников, принявших христианство, ввела в христологию третью ступень (203-242). В этой слишком схематической реконструкции Фуллера много верного. В ней четко показаны как последовательность, так и несвязность

исторического развития. Однако следует иметь в виду, что подобная горизонтальная схема развития проблематична и имеет свои пределы. Провести ясную непрерывную линию развития, как это пытается сделать Фуллер, на основании наших источников попросту невозможно; далее следует считаться с довольно ранним возникновением христологических идей, которые, судя по этой схеме, должны были бы появиться значительно позже. Ярким примером тому является развитая христология ап. Павла в его посланиях, которые являются нашими древнейшими источниками. Этот муж, воспитанный в духе раввинизма, но вместе с тем находившийся под духовно-культурным влиянием эллинистической диаспоры, обрел на пути в Дамаск сразу же совершенно новое понимание Христа, свойственное лишь последней стадии развития новозаветной христологии. Что побудило его к этому? Конечно же встреча с Иисусом Христом, явившимся ему на пути в Дамаск в качестве воскресшего, живого прославленного Господа (ср. 1 Кор. 9,1; 15,8; Филип. 3,10), Сына Божия, Которого благоволил открыть апостолу Сам Бог (Гал. 1,15-16). Но подобный опыт могли обрести в своем размышлении об основополагающем факте воскресения Распятого и другие христиане из иудеев. И разве те древнейшие благовестники и хранители предания, которые собрали и переработали в синоптических евангелиях уже сложившееся предание общины, не могли, вдохновляясь словами и делами Иисуса, продолжать свой размышления о тайне Его личности? Те, кто в свете пасхальной веры взирал на действия и благовестие земного Иисуса, подобно Павлу, могли достичь высокой ступени в своих христологических высказываниях.

Таким образом, в вопросе об единой основе новозаветной христологии мы снова возвращаемся к исходному пункту: Воскресению Иисуса Христа, Распятого, а отсюда — к словам и делам земного Иисуса из Назарета в том виде, как они сохранились в предании Церкви, пройдя чрез интерпретацию ее веры. Это и есть первооснова, на которой возникла древнейшая христология, развились различные христологические идеи и концепции, с которыми мы ознакомились. Во всех этих идеях и концепциях содержится исповедание Иисуса Христа, исповедание, в котором исторический Иисус неразрывно связан с Христом пасхальной веры, соответственно тому, как формулировала, раскрывала и делала более понятной эту веру первохристианская Церковь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ A.E.J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (1926); (London 1949); G. Sevenster, *De Christologie van het N.T.* (Amsterdam 1946).

² O. Cullmann, *Die Christologie des N.T.* (1957); (Tubingen³ 1963); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1963).

³ Vgl. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (München 1973); D.H. Wallace, *Biblical Theology: TZ* 19 (1963) 88-105; F. Festorazzi, *Il problema del metodo nella theologia biblica: Scuoi C* 91 (1963) 253-276; H.R. Balz, *Methodische probleme der N.T. Christologie* (Neukirchen 1967) здесь не был использован.

⁴ Преобладает слово ἐγείρειν, Бог при этом (в действит. или страдат. залоге) рассматривается как действующее Лицо. Ап. Павел лишь один раз говорит о Христе ἀνέστη (1 Фесе. 4,14), ср. Рим. 14,9, где использовано ἐζησεν; в Рим. 6,4; 2 Кор. 13,14 подчеркивается кроме того активная роль Бога. Формула 1 Кор. 15,4: ἐγῆγερται, и ἀναστήναι ω Ικ. 2,31 через δεῖ включена в Божественный план (Матфей и Лука употребляют ἐγερθῆναι); все же в трех возвещениях о страданиях обращает на себя

внимание эта активная форма (Мк. 8,31; 9,31; 10,34). На «активность» Воскресения Иисуса более ясно указывает Иоанн (Ин. 2,19.21; 10,17), но вместе с тем встречаем ἡγέρθη (Ин. 2,22), соответственно подчеркивается власть Иисуса, обретаемая от Бога (Ин. 10,18). См. А. Оепке; Th W II, 334; К.Н. Rengstorf, Die Anferstehung Jesu (Witten, 1952), 20 f; J. Sint, Die Anferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde: ZK Th 84 (1962), 129-151; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Anferstehung Christi (Stuttgart, 1966) 40-47.

⁵ Этот характер наших канонических Евангелий все более подчеркивается в новых методах исследования (история формы, традиции и редактирования), что признано и в инструкции папской библейской комиссии «Об исторической подлинности Евангелий» (21,4, 1964); см. J. Fitzmyer. Die Wahrheit der Evangelien, (Stuttgart, 1965). K. Schubert. Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, (Wien, 1962); X. Léon-Dufour, Les Evangiles et l'histoire de Jésus, (Paris, 1963); Etudes d'Evangelie, (Paris, 1965); A. Vögtle, Das N.T. und die neuere katholische Exegese I (Freiburg, 1966) 69-96; A. Bea, Die Geschichtlichkeit der Evangelien, (Paderborn, 1966); H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, (Stuttgart, 1967).

⁶ A. Vöglie, Messias bekenntnis und Petrusverheissung: BZ NF1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; Th. de Kruijf, Der Sohn des lebendigen Gottes (Rom 1962) 80-88.

⁷ J. Renié, Une antilogie évangélique (Bibl. 36, 1955) 223-226 (мнение, что Матфей предполагает веру учеников во Христа при исповедании Петра).

⁸ Проблема «Тайны Мессии» в Евангелии от Марка до сих пор не имеет однозначного решения. См. G. Boobyer, The secrecy motif in St. Mark's Gospel: NTS 6 (1959/60) 225-235; G. Strecker, Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium: Studia evangelica III (Berlin, 1964) 87-104; E. Schweizer, Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus: ZNW 56 (1965), 1-8; U. Luz, Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie: ibid. 9-30.

⁹ R. Schnackenburg, Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium: Bibel und Leben 7 (1966) 165-180.

¹⁰ H. Ristow-K. Matthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin, 1960); R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Heidelberg³1962); J. Jeremias, Das problem des historischen Jesus (Stuttgart 1960); E. Lohse, Die Frage nach dem historischen Jesus: Th. LZ 87 (1962) 161-174; W. Marxsen, Zur Frage nach historischen Jesus: ibid. 575-580; J. Geiselman, Jesus der Christus I: Die Fragen nach dem historischen Jesus (München, 1965).

¹¹ В последние годы предпринимались попытки доказать доподлинность допасхальной истории Иисуса через исследование истории традиции. Ризенфельд в The Gospel Tradition and its Beginnings (London 1957) показал границы «формально-исторического метода»; его ученик Б. Герхардсон пытается доказать, что ученики Иисуса следовали методом раввинистической передачи традиции: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (Lund 1961); Tradition and Transmission in Early Christianity (Lund 1964). Можно ли таким путем достичь большей ясности в вопросе о передаче предания в первохристианстве? Это представляется сомнительным для многих исследователей по причине темноты вопроса о различиях между раввинами и учениками и Иисусом. По-иному подходит к вопросу Х. Шюрман: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Der historische

Jesus und der kerygmatische Christus 342-370, обращаясь к социологическому контексту жизни Иисуса : круг учеников представляет собой некий континуум, и многое в евангельской истории Иисуса восходит к этому первому социологическому контексту («включенности в жизни»). Этот новый подход представляется многообещающим.

¹² N. Brox, Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus; K. Schubert (Hrsg.), Vom Messias zum Christus (Wien, 1964) 165-201; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart, 1956) 204-208) Он также подчеркивает, вопреки невозможности понять облик Иисуса «через титулы и категории, свойственные для иудаизма того времени» (51), что можно наметить «контуры исторического облика Иисуса в контексте той эпохи, особенно суверенитет Иисуса (53).

¹³ A. Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen ⁶1951); O.A. Piper, Das Problem des Lebens Jesu seit Schweizer: Verbum Dei manet in aeternum (Witten 1953) 73-93. Из новой литературы: W. Kummel, Jesus-Forschung seit 1950: Th R NF 31 (1966) 15-46; F. Mussner, Leben-Jesu-Forschung: LThK VI (1961) 859-864.

¹⁴ J. Jeremias, The Central Message of the N.T. (London 65) 9-30.

¹⁵ R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg i. Br. ⁴1965), J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen 1962).

¹⁶ N. Brox, A. Vöglie, Jesus Christus, LThK V (1960) 929. Здесь еще более подчеркивается притязание Иисуса на роль Мессии: «хотя Он и не мог выразить и обосновать это притязание с помощью готовых мессианских титулов в иудаизме».

¹⁷ Даже во время допроса у первосвященника (Мк. 14,61 и дал. — единственное место у синоптиков) Иисус корректирует положительный ответ дополнением, дабы избежать недоразумения, будто Он считает Себя «иудейским» Мессией. Относительно Евангелия от Иоанна: R. Schnackenburg, Die Messiasfrage im Johannesevangelium (Regensburg 1963) 240-264. Ныне факт, что Иисус никогда не называл Себя «Мессией», считается общепризнанным. См. J.R. Geiselman, Jesus Christus HThG I (1962) 739-770.

¹⁸ E. Kasemann. Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), N. Dahl, Der historische Jesus KuD I (1955) 104-132; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, H. Conzelmann, Jesus Christus RGG III (1959) 619-653; J. Robinson, Kerygma und historischer Jesus (Zürich 1967).

¹⁹ W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gutersloh 1964).

²⁰ После основополагающих работ Дибелиуса (Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951) исследование особенностей стиля Луки проведено Хенхеном: H.A. Meyers, Kommentarwerk III (Göttingen 1959). В противовес прежнему мнению, напр., у Додда, что здесь мы имеем дело со всеобщей апостольской керигмой, У. Вилкенс в: Die Missionsreden der Apostel geschichte (Neukirchen 1961) доказал наличие особого стиля, свойственного Луке. Тезис о богословском и редакторском авторстве Луки при создании книги Деяний апостолов (см. также J. O'Neill, The Theologie of Acts in its Historical Setting [London 1961]) в целом малоубедителен, однако не решает вопроса о том, пользовался ли составитель другими, уже готовыми, христианскими воззрениями.

²¹ E. Lichtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel: ZKG 63 (1950); E. Bammel ThZ 11 (1955) 401-419; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel 197-211; H. Conzelmann EvTh 25 (1965); J. Schmitt, Jésus ressuscité (Paris 1949) 37-61; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (Stuttgart 1966).

²² На древнее происхождение особенно указывает первый оборот *παρεδόθη δια*. Пассивная и абсолютная формулировка встречается у Павла еще в сообщении 1 Кор. 11,23; вместо *δοῦν* для изображения искупительного акта Христа он часто использует *υπερ* (иначе 1 Кор. 8,11; 2 Кор. 8,9с личным дополнением). На древность употребления *ὑπερ* было указано уже ранее. См. H. Lietzmann, An die Römer (Tubingen 1933); R. Bultmann, Theologie des N.T. (Tubingen 1965); J. Jeremias ThW V (1954) 704; O. Michel, Der Brief an die Römer (Tubingen 1955). Скептическая оценка: O. Kuss, Der Römerbrief (Regensburg 1957) 195 («Совершенно недоказуемое предположение»).

²³ Об этом прежде всего свидетельствуют синоптические Евангелия; однако их свидетельство соответствует тому, что мы знаем из иудейских источников. Материал к этому вопросу собран у: Billerbeck II, 274-292. Несмотря на наличие раввинистических мест, где говорится о страданиях Мессии, сына Давидова, это мнение никогда не стало общепринятым. Причина тому, что вопрос о страдающем Мессии в иудаизме во времена Иисуса Христа дискутируется до сих пор, является трудность истолкования Исаии гл. 53. Толковалась ли песнь об Отроке Божий тогда в иудаизме в мессианском смысле (до начала антихристианской полемики - в таргуме Ионафана от Мессии отстранено все, что связано со страданием)? Этот тезис защищает И. Йеремиас ThW V, 685-698. См. также H. Hegermann, Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta (Göttingen 1954); Им возражают C.R. North, The suffering servant in Deutero-Isaiah (Oxford 1956); E. Lohse, Martyrer und Gottesknecht (Göttingen 1955), S. Mowinckel, He That Cometh (Oxford 1956) 325-333. Однако в любом случае позорная смерть Иисуса на Кресте должна была вызвать у иудеев отталкивающее впечатление, как указывает в своем труде И. Йеремиас, 697.

²⁴ J. Jeremias защищает мнение что эти слова принадлежат Самому Иисусу: Das Lösegeld für Viele: Judaica 3 (1948); однако немало исследователей рассматривают эти слова как позднейшее добавление к слову о служении, которое по-иному изложено у Луки (22,27) без дополнения о жертве жизнью. См. E. Lohse, 117-122; H.E. Tödt, Der Menschensohn; A. Vöglie: LThK V (1960) 930. В этой связи свидетельство Мк 14,24 также рассматривается многими как позднейшее толкование общины. Однако формулировка слов над чашей совпадает у Марка и Луки в важнейших понятиях: *αἷμα* - *δι' αὐτοῦ* - *υπερ*; что несомненно указывает на то, что Иисус Сам придал Своей смерти такой смысл на Тайной вечере.

²⁵ R. Bultmann, N.T. und Mythologie: Kerygma und Mythos (Hamburg 1948) 15-53.

²⁶ F.X. Durrwell, La resurrection de Jésus (Paris 1954), D.M. Stanley, Christ's Resurrection in Pauline Soteriology (Rome 1961).

²⁷ Здесь сознательно приведены места из Евангелия от Марка, так как здесь лучше представлено богословие о «Сыне Человеческом». Можно указать еще ряд мест: 8,38 (о грядущем Судии); 9,9 (Сын Человеческий восстает из мертвых); 10,45 (Он отдает Свою жизнь как выкуп за многих).

²⁸ Отношение ап. Павла к «земному Иисусу» до сих пор представляет проблему. См. W. Schmithals, Paulus und der historische Jesus ZNW 53 (1962); E. Jirngel, Paulus und Jesus (Tubingen 1964); W.G. Kummel, Jesus und Paulus NTS 10 (1963/64); E. Haenchen, Die fruhe Christologie, ZThK 63 (1966); J. Blank, Paulus und Jesus (Munchen 1968).

²⁹ См. 2-й отдел.

³⁰ W. Thusing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu (Munster, 1960); R. Schnackenburg. Das Johannesevangelium I (Freiburg i. Br. 1965) 135-138; F. Mussner, Die johannische Seheweise und die Frage nach dem historischen Jesus (Freiburg, 1965).

³¹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium Exk., 433-447.

³² L. Venard: DBS II (1934) 23-51; C. Smits, Oud-testamentische Citaten in N.T. ('s Hertogenbosch 1952/53); C. Dodd, According to the Scriptures (London 1952); K. Stendahl. The School of the St. Matthew (Uppsala 1954); E. Earle-Ellis. Paul's use of the Old Testament (Edinburgh 1957); S. Amsler, L'Ancien Testament dans l'Eglise (Neuchâtel 1960); B. Lindars, N.T. Apologetic (London 1961); C. Larcher, L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le N.T. (Paris 1962).

³³ Это лучше всего показано в таком исследовании по ветхозаветному богословию, как: G. von Rad, Theologie des Alten Testaments (Munchen 1957/60). Но это можно видеть и в отношении идей об «обетовании и исполнении»: H. Groß, Zum Problem, Verheißung und Erfüllung: VZ NF 3 (1959) 3-17. Обетование всегда открыто для все более высшего исполнения (15); того же автора: «Motivtransposition als Überlieferungsgesch. Prinzip im A.T.: Sacra Pagina I (Paris 1959) 325-334.

³⁴ K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Freiburg i. Br. 1958) 51.

³⁵ См. прим. 19, особенно труд Вилькенса.

³⁶ С этой возможностью более других считается Ф. Хан.

³⁷ См. K.G. Kuhn: ThW IV (1942) 470-475; в последнее время вновь привлекает интерес мысль Е. Петерсона: ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen 1926) 130 и 311, что эта формула связана с анафемой и имеет магический смысл. Позднее он модифицировал эту идею: Frühkirche, Judentum. Gnosis (Rom 1959) - в литургии могли быть использованы оба значения. Относительно магического смысла: C. Moule, A Reconsideration of the Context of Maranatha: NTS 6 (1959) 307-310. Относительно наименования Κύριος: S. Schulz, Maranatha und Kyrios Jesus: ZNW 53 (1962); W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn (Zurich 1963).

³⁸ F. Harm, Christologische Hoheitstitel 186-188.

³⁹ Подробно обсуждает эту проблему W. Thusing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung: BZ NF 11 (1967) 95-108, 205-222, 12 (1968) 54-80, 223-240.

⁴⁰ J. Robinson, The Most Primitive Christologie of all?: JThS 7 (1956) 177-189.

⁴¹ F. Hahn. Christologische Hoheitstitel 184-186.

⁴² E. Dietrich, Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten (GrieBen 1928); A. Oerke: ThW I (1933) 388-392; F. MuBner, Apokatastasis: LThK I (1957); Die Idee der Apokatastasis: Lex Tua Veritas (Trier 1961) 293-306.

⁴³ O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte (Leipzig 1939). Противоположная точка зрения: E. Haenchen, Apg. 170; F. Hahn, 184 f.; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (Tubingen 1963).

⁴⁴ Это подчеркивает E. Хеншен; см. также G. Voß, Die Christologie der lukanischen Schriften (Paris 1965) 28-30. Противоположного мнения придерживаются U. Wilckens и F. Hahn.

⁴⁵ Это убедительно доказано Г. Фосом, 151 далее.

⁴⁶ F. Schierse : LThK V (1960) 359: «Под этим Лука понимает не просто удаление, но прославление». Он по праву ссылается на то, что Вознесение происходит во время одного из явлений, т.е. связано с благовестием Воскресения. Ср. G. Lohfink, Catholica 17 (1963).

⁴⁷ C. A. Vöglie, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen: Sacra Pagina II (Paris 1959). Он считает Мф 18,18 основополагающим свидетельством о власти Иисуса и признает в нем собственный голос Воскресшего.

⁴⁸ Шульц (см. прим. 36) также считает, что этот призыв первоначально состоял из «чисто апокалиптического, относящегося к будущему, «мара» и не относился к прославленному Господу.

⁴⁹ Здесь Ф. Хан придерживается несколько иного мнения чем Шульц. Он пишет: «Мара» предполагает пасхальную веру, а это «мы» означает избранных, ради которых будет сокращено время апокалиптических ужасов (Мф 24,22). Как эсхатологический народ Божий, как ожидающая и собранная община — «марана», она отделена от этого рода, который не признал земного Иисуса Мессией и грядущего - Сыном Человеческим, (ук. соч. стр. 140).

⁵⁰ Ph. Vielhauer, Zur Frage der Christologischen Hoheitstitel: ThLZ 90 (1965).

⁵¹ Это подчеркивают F. Hahn, 95; S. Schulz, 138; W. Kramer, 97 и далее.

⁵² Ph. Vielhauer, 574.

⁵³ T.F. Glasson, The Second Advent (London 1963); J. Robinson, Jesus and His Coming (London 1957). Оба исследователя усматривают в этом собственное ожидание Иисуса, и отличают от него ожидание Второго пришествия первохристианской общины. J. Robinson объясняет древнейшую христологию Деян 3,19-21 таким образом, что Иисус ожидается как Мессия лишь при «совершении всего», т.е. после Второго пришествия (см. прим. 39).

⁵⁴ J. Robinson, 43-48; T.F. Glasson, 54-62.

⁵⁵ Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg i. Br. 1965) 118 дал.; Kirche und Parusie: Gott in Welt I (Freiburg i. Br. 1964) 551-578; B. Rigaux, La seconde venue de Jésus: Rech. bibl. VI (Lower 1962) 173-216.

⁵⁶ Это убедительно показывает Н. Tódt, 44-62.

⁵⁷ Важно наблюдение, что Лука плеонастически передает выражение Марка «одесную Силы» выражением «одесную силы Божией», тем самым обнаруживая свое намерение, вопреки распространенному мнению, что Лука здесь следует более древней традиции. См. Н. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubingen 1960); J. Blinzer, *Der Prozeß Jesus* (Regensburg 1960) 122; Н. Tódt, 94-97; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gutersloh 1964) 75.

⁵⁸ W. Kramer, 97.

⁵⁹ Мк. 15,35-37; 14,62; Деян. 7,55 далее; Рим. 8,34; Еф. 1,20; Кол. 3,1; Евр. 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Петр. 3,22.

⁶⁰ См. G. Voß, *Die Christologie der lukanischen Schriften* 133.

⁶¹ Это исследовал G. Voß, 61-95. О прославлении Иисуса в понимании Луки он приходит к выводу, что оно является подтверждением «пути» Иисуса, который ведет к Богу, а также «интронизацией» Иисуса как «Начальника жизни» (153).

⁶² См. R. Gagg, *Jesus und die Davidssohnsfrage*: ThZ 7 (1951); G. Friedrich: ZThK 53 (1956); D. Daube, *The N.T. and Rabbinic Judaism* (London 1956) 167 дал.; J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker* (Stuttgart 1956). При вопросе о «Хагада» следовало бы показать общность кажущихся противоречащими мест Писания. «Сын Давида» относится к земному Иисусу, а «Господь Давида» — к прославленному. Так это понимала послепасхальная община.

⁶³ Среди новейших работ см. F. Hahn, 117,124; J.C. O'Neill, *The Theology of Acts*, 124-127. Против: U. Wilckens, 170-174; Н. Conzelmann; позитивное объяснение: E. Lövestam, *Son and Saviour* (Lund 1961).

⁶⁴ См. E. Haenchen, *Apg.* 150; J. O'Neill; F. Hahn, 116 дал.

⁶⁵ U. Wilckens; Н. Conzelmann.

⁶⁶ В греческом классическом языке должен бы был стоять артикль; отсутствие артикля является гебраизмом, см. F. Blaß-A. Debrunner, *Grammatik des N.T. Griechisch* (Göttingen 1954) § 275. «Дом Израилев» является тоже гебраизмом; Лука чаще употребляет ὁ λαός, однако в цитатах Деяний 7,42.46 употреблен οἱ ἄνθρωποι.

⁶⁷ Н. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 162; U. Wilckens, 173.

⁶⁸ Н. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 21-83, 180-192; G. Voß.

⁶⁹ G. Galitis, *Η ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ* (Athen 1960); O. Culmann, *Christologie* 245-252; G. Voß, 45-55.

⁷⁰ E. Lövestam, *Son and Saviour*, 37-48.

⁷¹ На Воскресение *Иисуса* указывает глагол в Деян. 2,24.32; 13,34; 17,31; глагол «воздвигнуть» используется лишь в цитатах 3,22; 7,37 и в 3,26, зависящем от 3,22.

⁷² См. Billerbeck III, 673-677. По его мнению, отношение этого места к Мессии, сыну Давидову, является древнейшим и самым распространенным.

⁷³ Это можно ясно видеть уже у Павла, а также несомненно у синоптиков. См. O. Culmann, *Christologie*, 276-313; F. Hahn, 280 дал.; W. Kramer, 183-193; V. van Iersel, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961); Th. de Kruijf, *der Sohn des lebendigen Gottes* (Rom 1962); E. Lövestam; R. Schackenburg, *Sohn Gottes: LThK IX* (1964).

⁷⁴ Слово $\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ с двойным винительным означает: «назначить кого-нибудь на какую-либо должность». См. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu N.T.* (Berlin 1958) 1151, тоже в Деян. 10.42; 17,31; Игнатий Антиох., послание к ефессянам 3,2. Если греческие отцы истолковывают это как «объявлять», «доказывать», то здесь ослабленная интерпретация, возможно, по догматическим мотивам. «*Praedestinitus filius*» вульгаты также содержит новый нюанс.

⁷⁵ M.-E. Boismard, *Constitué Fils de Dieu* (Rom I, 4): RB 60 (1953).

⁷⁶ O. Kuß, *Der Römerbrief* (Regensburg 1957), 8 дал.

⁷⁷ M.-E. Boismard, 14.

⁷⁸ F. Hahn, 126; H.E. Tödt, *Der Menschensohn*, 258-164. Tödt не хочет оспаривать «существование прославленного Иисуса для палестинской общины».

⁷⁹ F. Hahn, 128, 181 дал.

⁸⁰ Подробно об этом: R. Pesch, *Die Vision des Stephanus* (Stuttgart 1966). Он рассматривает Сына Человеческого как Судью, Который осуждает «Свой народ» за обвинение против Стефана.

⁸¹ N.E. Tödt, *Der Menschensohn* 274-276.

⁸² Там же, 264.

⁸³ Это вытекает из сравнения Деян. 8,35 с Лук. 24,27.

⁸⁴ См. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus* (Zurich 1962) 21-33, 53-62. В отношении наименования «праведник» автор приходит к выводу, что он не очень часто используется в Н.З. и образ Иисуса как праведника не имел центрального значения для общины.

⁸⁵ $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\upsilon\theta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (ст. 3) ставит ап. Павел перед формулой; относится к обоим модусам бытия «по плоти» и «по духу» и находится в некотором противоречии с «Сыном Божиим» в силе 4-го стиха.

⁸⁶ Предлог $\acute{\epsilon}\kappa$ может иметь каузальный и временный смысл. Здесь предпочтительно временное значение. Ср. H. Lietzmann; O. Kuß.

⁸⁷ Кроме некоторых слов, несвойственных ап. Павлу, здесь мы встречаемся с тремя мыслями, по содержанию чуждыми апостолу: особое употребление титула

«Сын Божий», идея происхождения от колена Давидова и вышеупомянутый тип выражения. Противопоставление $\sigma\acute{\alpha} \rho\acute{\iota}\varsigma$ - $\pi\tau\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ более позднего происхождения.

⁸⁸ Об этом ап. Павел говорит иногда и без противопоставления духу (Рим. 4,1; 9,3.5). Единственное сравнимое место Гал. 4,29, где Измаил, рожденный по плоти, гнал Исаака, рожденного по духу. Последнее выражение подразумевает мысль, что Исаак родился «по обетованию» (ст. 23), т.е. указывает на причину рождения, имея в виду, очевидно, христиан, которые являются «детьми обетования по Исааку» (ст. 28).

⁸⁹ Это древнее библейское мышление заметно в Ис. 31,3; 40,6.8; 2 Пар. 32,8; Иер. 17,5.7; Пс. 56,5. Затем в Кумранских текстах: Ср. R. Murphy, BSR in the Qumran Literature and Sarks in the Ep. to the Romans: Sacre Pagina II (Paris 1959) 60-76.

⁹⁰ W. Bauer, Wörterbuch 806.

⁹¹ O. Kuß, Der Romerbrief 6-8.

⁹² R. Bultmann, Bekenntnis- und Liedfragmente in I Petr: Coniectanea Neotestamentika III (Lund 1947) 1-14. Здесь предпринята попытка реконструировать гимн. Полному подходит М.-Е. Boismard, Quatre hymnes baptismales (Paris 1961) 57-109; См. также: K. Schelkle, Die Petrusbriefe, der Judasbrief (Freiburg i. Br. 1961) 110-112.

⁹³ См. K. Schelkle, 104-108. Его толкованию, связанному с апокалиптическим мифом об ангелах в темницах (см. Быт. 6,1-6) и прочими апокалиптическими текстами, на которых основано древнее учение о сошествии во ад, следует предпочесть мнение, что Иисус проповедал духам о Своей победе во время вознесения на небо. Это мнение легче выводится из текста. См. подробную диссертацию: W. Dalton, Christ's Proclamation to the Spirits (Rom 1965).

⁹⁴ См. W. Dalton, 135-143.

⁹⁵ Другие варианты чтения как: $\omicron$ 061 D* lat; $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ A² P ψ B pl могут лишь частично решить вопрос. Вероятно, впереди было краткое славословие, вроде: «Благословен Господь наш Иисус Христос».

⁹⁶ Dibelius-H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (Tubingen 1955) 49-51; E. Schweizer. Erniedrigung und Erhöhung 104-108; J. Freundorfer, Die Pastoralbriefe (Regensburg 1959) 235. Иного мнения J. Jeremias: Die Briefe an Timotheus und Titus = NT Deutsch 9 (Göttingen 1963) 22-25, который усматривает здесь трехчастный гимн о восшествии на престол.

⁹⁷ Расположение трех двойных строк, из которых каждая содержит противопоставленные понятия (плоть - дух; ангелы - народы; этот мир — слава) искусственно ограничено. После небесно-духовной сферы следует представление ангелам, за «народами» - «мир», т.е. по схеме: а-б; б-а; а-б; противопоставление земного и небесного имеется во всех трех строках, однако во второй и третьей уже предполагается действие Прославленного.

⁹⁸ Буквально место гласит: «Бог явился в человеческом образе (ἄνθρωπίνος); см. прим. 36. Места из послания Варнавы (5,6; 6,7.9.14; 12,10) возможно опираются на 1 Тим. 3,16..

⁹⁹ Ср. Пс. 50,6 (цит. в Рим. 3,4), где это слово употребляется параллельно с *vizav*. E. Schweizer поэтому, возможно, прав, считая, что здесь имеет место представление о судебном процессе между Богом и миром. Важны также параллели в Пс. 2,16; 3,5; 4,9; 8,7. См. труд Швейцера, прим. 422.

¹⁰⁰ С. Herm. XIII. 9; Od. Sal. 31,5; 17,2: 25.12: 29,5. См. труд. М. Дибелиуса-Концельманна.

¹⁰¹ См. J. Geislmann, *Jesus der Christus* (Stuttgart 1951); A. Grillmeier: *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951) 5-202.

¹⁰² См. прим. 27.

¹⁰³ К истории редакции: W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1956); J.M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Ev.* (Zurich 1956); W. Trilling, *Christus geheimnis und Glaubensgeheimnis* (Mainz 1957); G. Schille: NTS 4 (1957/58) 1-24; T.A. Burkill, *Mysterious Revelation* (Ithaca/NY 1963); E. Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus: EvTh* 24 (1964) 337-355; E. Best, *The Temptation and the Passion* (Cambridge 1965). К христологии: C. Maurer: ZThK 50 (1953) 1-38; J. Schreiber, *Die Christologie des Markusev.: ZThK* 58 (1961); S. Schulz, *Markus und A.T.* ibid. 184-197; G.M. Styler: NTS 10 (1963/64) 398-409; E. Schweizer, *Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus: ibid.* 421-432; Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusev.: Zeit und Geschichte* (Tubingen 1964); L.E. Keck: JBL 84 (1965).

¹⁰⁴ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) (Göttingen³ 1963); M.J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Ev.* (Berlin 1939); E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); F. Gils, *Le secret messianique dans les Évangiles: Sacra Pagina II* (Paris 1959) 101-120; G.H. Boobyer: NTS (1959/60) 225-235; T.A. Burkill: ZNW 52 (1961) 189-213; *Mysterious revelation*; J.B. Tyson: JBL 80 (1961) 261-268; G. Strecker, *Zum Messiasgeheimnis: Studia evangelica III* (Berlin 1964) 87-104; E. Schweizer: ZNW 56 (1965) 1-8; U. Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie, ibid.* 9-30; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968).

¹⁰⁵ См. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen⁶ 1962) 9-14; J. Gnllka, *Die Verstockung Israels* (München 1961) 23-28.

¹⁰⁶ См. работу G.H. Boobyer, указанную в прим. 2.

¹⁰⁷ См. O. Bauergfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusev.* (Stuttgart 1927). Он против истолкования в духе «тайны Мессии» (87-93), хотя в принципе не исключает его.

¹⁰⁸ A. Vöglie: VZ NF 1 (1957) 254-257 и 268. Он отличает это предписание от прочих, так как здесь явно видна политическая тенденция.

¹⁰⁹ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* переизд. E. Wolf (München 1953), 60 прим.

¹¹⁰ W. Wrede, 209-229.

¹¹¹ Ibid., 170 дал. («Христос открыл нам Божественную тайну. Это выражается в каждой Его мысли, каждом слове, каждом мотиве» 171).

¹¹² E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953). Он связывает свою концепцию с историей Откровения: «Для Марка, как и для Павла, христианское Откровение, Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия, означает благовестие о Распятом и Воскресшем. Поэтому время до смерти и воскресения Иисуса ему представлялось лишь временем приуготовления и сокровенности» (294). Однако возникает вопрос, почему все же Марк (в отличие от ап. Павла) проявляет столь большой интерес к земной деятельности Иисуса.

¹¹³ J. Schreiber, прим. 1; S. Schulz, 186 дал. Относительно тезиса Р. Бульманна (*Theologie des N.T.*⁵ 178 слл), что за эллинской христологией скрывается гностический миф о Спасителе, см. 2-й отдел, 1 Филип 2,6-11.

¹¹⁴ E. Sjöberg, 100-132.

¹¹⁵ J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg 1954), 155-159.

¹¹⁶ J. Jeremias: *ThW V* (1954) 699; Maurer пытается подтвердить тезис J. Jeremias, что в истории страданий представление о Божием слуге играло решающую роль.

¹¹⁷ J. Jeremias: *ThW V*, 700-703, который пытается вывести из Ис. 42 и 53 древнее наименование; иначе F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 385-387, связывающий это место с Втор. 18,15 далее. Иисус рассматривается как обетованный новый Моисей.

¹¹⁸ Противоположной точки зрения придерживается O. Cullmann, *Die Tauflehre des N.T.* (Zürich 1948) 11-15; *Christologie*, 65; вопрос подробно изучен у A. Vögtle: *Gott in Welt I*, 630-634.

¹¹⁹ R. Koch, *Geist und Messias* (Wien 1950); M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le N.T.* (Paris 1958).

¹²⁰ На другие места Писания указывает C.E.B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark* (Cambridge 1963) 53.

¹²¹ H.M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Philadelphia 1957); F. Hahn, 337 дал.; 396.

¹²² Насчет употребления титула «Сын» см. B.M. van Iersel, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961) 117-123.

¹²³ K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*; H. Vorgrimler, *Exegese und Dogmatik* (Mainz 1962) 189-211; A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen: Gott in Welt I* (Freiburg i. Br. 1964) 608-667 («Ничем не обосновано предположение, что незнание Сына другого рода нежели незнание Ангелов» 610).

¹²⁴ Место, где говорится лишь о Воскресении Сына Человеческого : ученики не понимают воскресения Сына Человеческого, так как им непонятен путь Его страданий.

¹²⁵ Н.Е. Tödl, *Der Menschensohn*, 29-104; о Марке 30-44.

¹²⁶ Tödl, 134: Древние слои сообщений о страданиях не могут обходиться без связи с наименованием Сына Человеческого; 197 : «Свидетельства о страданиях Сына Человеческого не встречаются, в отличие от двух других групп, в «источнике изречений». Они заимствованы редактором Евангелия из древнего, частично палестинского предания.

¹²⁷ Н.Е. Tödl, (обоснованное исследование) 143-172.

¹²⁸ Вопрос, что означает последнее слово на кресте и не было ли оно напротив проникнуто большим доверием и уверенностью в победе, остается открытым. Некоторые экзегеты предполагают, что цитируется лишь начало Пс. 22, Иисус же Иисус молился с упованием словами всего псалма. См. Th. Boman, *Das letzte Wort Jesu: Studia Theologica* 17 (1963) 103-109. Согласно его толкованию, евангелист, возможно хотел выразить, что Иисус сначала впадает в состояние глубокой богооставленности (15,34) и затем умирает с новым возгласом на устах (ст. 37), который звучал необычно и властно.

¹²⁹ F. Hahn, 49; Н.Е. Tödl, 172.

¹³⁰ J. Jeremias: *Th.W V* (1954) 704-705.

¹³¹ G. Bornkamm, *Enderwahrung und Kirche im Malthäusev.: überlieferung und Auslegung im Malih. ev.* (Neukirchen 1960) 13-47; G. Bart, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Malthäus*, *ibid.* 54-154; H.J. Held, *Malthäus als Interpret*, *ibid.* 155-287; G. Strecker, *Der Weg des Gerechtigkeits* (Göttingen 1962) 86-188; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum* (München 1963) 109-142.

¹³² G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946); P. Nepper-Christensen, *Das matth. ev., ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus 1958); G. Strecker, 15-35 (редактор - христианин из язычников); R. Hummel подчеркивает иудео-христианский характер евангелия; W. Trilling, *Das wahre Israel* (München 1964) 212-224 (универсальный характер евангелия); W.D. Davies, *The Sermon on the Mount* (Cambridge 1964).

¹³³ См. пред. прим. По Штрекеру, Матфей придает «исторический» характер жизни Иисуса (185) и истолковывает эсхатологический момент Свящ. Истории в этическом смысле (186). Это столь же далеко от истины, как и обратное утверждение Хуммеля, что община была еще связана с синагогой.

¹³⁴ Хорошо исследовано Хуммелем, особенно 36-75.

¹³⁵ K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Uppsala 1965). Несмотря на возражения, что автор не может доказать свой тезис, возможно, он в принципе прав. Помимо приводимых им ветхозаветных цитат имеются и другие указания Евангелия на существование «катехизаторской школы» (13,52; 23,8.10: « Один у вас Учитель — Христос»).

¹³⁶ H.J. Held (прим. 26).

¹³⁷ M.M. Bourke, The Literary Genus of Matthew 1-2: CBQ 22 (1960) 160-175; K. Stendahl, Quis et Unde? Judentum, Urchristentum, Kirche (Berlin 1960) 94-105; A. Vögtle, Die Genealogie Mt. 1,2-16: BZ NF 8 (1964) 45-58; 239-262; 9 (1965) 32-49.

¹³⁸ J.M. Heer, Die Stammbäume Jesu (Freiburg i. Br. 1910); M. Lambertz, Die Toledoth in Mt. 1,1-17 und Lk. 2,23b: Festschr. für Fr. Dornseiff (Leipzig 1953) 201-225; A. Vögtle: BZ 9 (1965) 32-49.

¹³⁹ K. Stendahl, Quis et Unde? 102 называет это место расширенным подстрочным прим. к основному генеалогическому пункту. A. Vögtle: BZ 8 (1964) 242-246 поддерживает этот тезис. Ср. также R. Pesch, Eine A.T. Ausführungsformel ira Matthäus-Ev. : BZ 11 (1967) 79-91.

¹⁴⁰ H.J. Held, 207-227 сл.

¹⁴¹ O. Michel, Der Abschluß des Matthäusev.: EvTh 10 (1950/51) 16-26; E. Lohmeyer, Das Ev. des Matthäus, hrsg. von W. Schmauch (Göttingen 1956) 412-426; W. Trilling, Das wahre Israel 21-51; A. Vögtle, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt. 28,18-20: Studia evangelica II (Berlin 1964) 266-294; G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische: Zeit und Geschichte (Tübingen 1964) 171-191.

¹⁴² W. Trilling, 165-211; G. Barth; G. Strecker, 143-147; R. Hummel, 34-75; W.D. Davies, 187-190, 447-450.

¹⁴³ G. Bornkamm, 38; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel 85-100; G. Strecker, 123 дал.

¹⁴⁴ Однако и в этих случаях евангелист хотел сказать читателям нечто большее; см. H. Greeven: ThW VI (1959) 764,30 сл.

¹⁴⁵ F. Hahn, Christologische Hoheitstitel 86 считает, что здесь возможно имеет место подлинное поклонение. Ср. H. Greeven: ThW VI, 764 сл.

¹⁴⁶ A. Vögtle: BZ NF 1 (1957) 259-262; 2 (1958) 96.

¹⁴⁷ H.E. Tödt, Der Menschensohn 85-88, 125 сл.

¹⁴⁸ H. Schürmann, Die Sprache des Christus: BZ NF 2 (1958) 54-84. Он насчитал 42 особенности языка Христа в евангелиях, в частности в ев. от Матфея.

¹⁴⁹ См. Мф. 26,53; 27,4; 27,19; 27,24; 27,43; 27,51. Однако в иных случаях это может отражать стремление указать на безвинные страдания праведника, мысль близкая ветхозаветным представлениям; см. Пс. 22, часто цитируемый у Матфея, Прем. 2, 10-20. См. N.A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus: NTS 2 (1955/56) 17-32; G. Strecker, 181-184; Th. de Kruijf, 102 дал.

¹⁵⁰ Ср. 27,62-66 и 28,11-15 (явно с сильной апологической тенденцией); 28,2-4; 28,9,16-20.

¹⁵¹ B.W. Bacon, Studies in Matthew (N.Y. 1930) 80-90.

¹⁵² N.D. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Marc to Christ* (Philadelphia 1944) 119-154; W.D. Davies, *The Setting* 14-25. Мнение Бэкона, напротив, снова подхвачено: Sh. Johnson, *The Theology of the Gospels* (London 1966).

¹⁵³ Ibid. 25-93.

¹⁵⁴ Ibid. 93.

¹⁵⁵ J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951); O. Cullmann, *Christologie* 281-297; B.M.F. van Iersel, «Der Sohn»; F. Hahn, 319-330; Th. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes*.

¹⁵⁶ Матфей мог иметь в виду и искушения Израиля в пустыне. См. J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*: NTS 3 (1956/57) 287-304; A.B. Taylor, *Decision in the Desert: Interpretation* 14 (1960) 300-309. В Исх. 4,22 Израиль назван «первородным сыном» Яхве, однако при искушениях Израиль проявил себя непослушным. Напротив, Иисус — послушный Сын в самом глубоком смысле этого слова, олицетворяет подлинный Израиль. См. Th. de Kruijf, 55-58; J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus*: RB 73 (1966) 30-76.

¹⁵⁷ H. Mertens, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957); A.M. Hunter, *Crux Criticorum*: NTS 8 (1961) 241-249. К дискуссии в отношении тезиса гностического или эллинистического происхождения изречения см. J. Bieneck, цит. соч.; H. Mertens усматривает здесь апокалиптический фонд; B.M.F. van Iersel, 146-161 (попытка связать с Мф. 13,54-56); Th. de Kruijf, 65-76.

¹⁵⁸ Th. de Kruijf, 74.

¹⁵⁹ G.W.H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ*: NTS 2 (1955/56) 160-175; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubingen 1960) 158-192; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apg.* 155-178; J.C. O'Neill, *The Theology of Acts* (London 1961) 117-145; A. George, *La royauté de Jésus selon l'Evangile selon s. Luc*: RB 72 (1965) 185-209; G. Voß, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris 1965).

¹⁶⁰ H. Conzelmann, *ibid.*; E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*: EvTh 14 (1954) 256-275; U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas*: ZThK 57 (1960) 51-66; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (München 1965).

¹⁶¹ Прежде всего ὁ Χριστός: 12 раз в Евангелии + 25 раз в Деяниях (у Матфея 17 раз, у Марка - 7) и ὁ κύριος.

¹⁶² H. Conzelmann, 158 дал; G. Voß, 114-117.

¹⁶³ J. Gewieß, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apg.* (Breslau 1939) 12-70; C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (London 1950); G.W.H. Lampe, 161-165; U. Wilckens, 101-178 (для него это в чистом виде кериγμα Луки).

¹⁶⁴ G. Voß, 46 дал, H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tubingen 1963).

¹⁶⁵ H. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926); G.W. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke: Studies in the Gospels* (Oxford 1957) 159-200; U. Luck, 60 дал., E. Schweizer: *ThW VI* (1959) 401-413.

¹⁶⁶ M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (Tubingen 1955); G. Voß, 45-55.

¹⁶⁷ По мнению Вилькенса, благовестие об Иисусе здесь лишено любого сотериологического аспекта. Другого мнения придерживается G. Voß, 118-130; см. также J. Dupont: *RB* 69 (1962) 50.

¹⁶⁸ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*; W. Ott, *Gebet und Heil* (München 1965) 85-89.

¹⁶⁹ R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1965) 94 дал.; G. Voß, 25-39.

¹⁷⁰ W. Ott, 73-75, 137-139.

¹⁷¹ H. Conzelmann, 87-127; E. Grasser, *Das Problem der Parusieverzögerung* (Berlin 1957) 178-198; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden 1961); J. Gniska, *Parusieverzögerung und Naherwartung*: *Cath.* 13 (1959) 277-290; H. Flender, 85-98.

¹⁷² G. Voß, 65-72; см. также A. George (прим. 54): о Царстве Иисуса в понимании Луки.

¹⁷³ Здесь мнения расходятся. Принадлежность слов Иисусу отстаивают G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956); M.E. Tödt, *Der Menschensohn* 50-56; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 33-36, 40.42.

¹⁷⁴ H.E. Tödt, 109-112.

¹⁷⁵ Лука придает Иерусалиму особое значение. Там происходит последнее искушение на крыше храма (4,9), он упоминает Иерусалим в рассказе о Преображении (9,31), последнее путешествие в Иерусалим представлено богословски значительным, целенаправленным (9,51,53; 17,11; 19,11), явления Воскресшего имеют место лишь в Иерусалиме или возле него (гл. 24), ученики остаются в Иерусалиме и выходят исполнять свою миссию из него (24,47,52; Деян. 1,8,12).

¹⁷⁶ O. Cullmann, *Christologie*, 29; Иначе G. Friedrich: *ThW VI* (1959) 847,34 сл.; G. Hahn, 392 (эсхатологический пророк, Моисеева типология).

¹⁷⁷ J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apg.* (München 1963) 51- 63, 102-111; F. Hahn, 383 также предполагает наличие созданной до Луки эллинистической иудео-христианской типологии «Моисей-Иисус».

¹⁷⁸ J. Jeremias: *ThW IV* (1942) 871; G. Friedrich: *ThW VI* (1959) 847; O. Cullmann, *Christologie* 29-49; F. Gils, *Jesus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Löwen 1957); F. Hahn, ук. соч., 351-404.

¹⁷⁹ θεραπεύειν: Мф. 16 раз; Мк. 5 раз; Лук. 14 раз; ἰάσθαι: Мф. 6 раз; Мк. 1 раз; Лук. 11 раз.

¹⁸⁰ См. прим. 61.

¹⁸¹ V. Glombitza, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas: ZNW 49 (1958) 275-278.

¹⁸² См. труд А. George, указанный в прим. 54. Тот факт, что Лука избегает наименование Иисуса «Сын Божий», он объясняет тем, что евангелист расценивал это имя слишком таинственным для того, чтобы влагать его в уста людей (195). В целом он считает, что у Луки это наименование усиливает прежнее мессианское значение и отражает особое отношение Иисуса к Отцу (209).

¹⁸³ См. труд Флендера, указанный в прим. 55.

¹⁸⁴ E. Lohmeyer, Kyrios Jesus: Sitzungsberichte Heidelberg 1927/28 (Darmstadt² 1961); L. Cerfaux, L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu: Miscellanea historica A. de Meyer (Lowen 1946) 117-130; J. Dupont, Jesus-Christ dans son abaissement et son exaltation: RSR 37 (1950) 500-514; E. Kasemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5-11: ZThK 47 (1950) 313-360; J.R. Geiselman, Jesus der Christus, 130-154; M. Meinertz, Zum Verstandnis des Christushymnus: TThZ 61 (1952) 186-192; O. Michel, Zur Exegese von Phil. 2,5-11 : Theologie als Glaubenswagnis (Hamburg 1954); L. Krinetzki, Der Einfluß von Is., 52,13-53 auf Phil. 2,6-11 (Rom 1959); G. Bornkamm, Zum Verstandnis des Christus-Hymnus: Studien zu Antike und Urchristentum, Ges. Aufsätze II (München 1959) 177-187; R.P. Martin, An Early Christian Confession (London 1960); E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung 93-99; P. Lamarche, L'hymne de l'Épître aux Philippiens: L'homme devant Dieu I (Paris 1963); G. Strecker, Redaktion und Tradition im Christus-Hymnus: ZNW 55 (1964) 63-78; W. Schmauch, Beiheft zum Kommentar von E. Lohmeyer (Göttingen 1964) 19-33; R.P. Martin, Carmen Christi. Phil. 2,5-11 (Cambridge 1967); R. Deichgraber, Gotteshymnus und Christushymnus (Göttingen 1967) 118-133; J. Gnllka, Der Philipperbrief (Freiburg i. B. 1968) 111-147.

¹⁸⁵ Большинство авторов придерживается этого мнения. Однако некоторые приписывают авторство самому Павлу: L. Cerfaux, указ, соч.; M. Meinertz; R.P. Martin, 16; J.M. Furness, The Authorship of Philippians, II. 6-11: Exp. Times 70 (1958) 240-243. Общий обзор: B. Rigaux, Saint Paul et ses lettres (Paris 1962) 187-189.

¹⁸⁶ Αραχλεγόμενα (слова, встречающиеся только раз у Павла): μορφή, ἀρπαγμός, ἴσος, ὑπερυψοῦν, καταχθόνιος. Несвойственны Павлу наименования Христа δούλος (ср. διάκονος Рим. 15,8; Гал. 2,17), εαυτόν κενούν, εὑρίσκεισθαι ὡς, отсутствие идеи искупления (ὕπέρ ἡμῶν), трехчастное деление в ст. 10.

¹⁸⁷ Цит. соч. 12; против: E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (Lund 1946) 120.

¹⁸⁸ E. Kasemann, 355.

¹⁸⁹ Обе точки зрения пытается объединить G. Strecker. 66; также: E. Larsson, Christus als Vorbild (Uppsala 1962) 230-235.

¹⁹⁰ J. Jcremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan (Haarlem 1953) 146-154.

¹⁹¹ J. Jcremias под «самоуничижением», на основании Ис. 53,12, понимает предание на смерть: Zu Phil. II, 7 : ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ: NovT4(1963) 182-188. Однако «приняв образ раба» указывает, что здесь имеется в виду лишь воплощение.

¹⁹² Цит. соч. 71 дал.

¹⁹³ W. Thüsing. Per Christum in Deum (Munster 1965) 46-60.

¹⁹⁴ E. Guttgemanns, Der lecidende Apostel und sein Herr (Göttingen 1966).

¹⁹⁵ J. Behm: ThW IV (1942) 758 сл.

¹⁹⁶ M. Dibelius. An die Thessalonicher I, II, An die Philipper (Tubingen³ 1937): J. GewieB: Neutestamentliche Aufsätze (Regensburg 1963) 69-85.

¹⁹⁷ L.L. Hammerich, An Ancient Misunderstanding (Phil. 2.6 «robbery») (Kopenhagen 1966).

¹⁹⁸ J. GewieB: ThQ 120 (1948) 463-487; A. Horvath, Exegesis Patrum de Phil. 2.5-8 (Rom 1956). Много патристического материала у P. Henry, 56-136.

¹⁹⁹ M. Dibelius; W. Foerster: ThW I (1933) 4,72 сл.; G. Stahlin: ThW III (1938) 354; K. Staab, Die Thessalonicherbriefe (Regensburg³ 1959) 183; G. Friedrich, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus = NT deutsch 8 (Göttingen⁹ 1962) 109. На это возражает J. GewieB в 12 прим., цит. соч.

²⁰⁰ Цит. соч. 23 дал., см. также его комментарий: Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon (Göttingen 1930) 92 сл.

²⁰¹ P. Henry, 13 дал. Отказываясь от Божественного состояния. Христос тем самым отказывается от проявления присущей Ему славы в течение всего униженного состояния в человечестве.

²⁰² J.R. Geiselman. 146.

²⁰³ M. Dibelius. 74.

²⁰⁴ J.R. Geiselman, 143 дал. относит «имя» ко всем трем словам исповедания (Господь Иисус Христос значит: Господь, Спаситель, Помазанник). Это малоубедительно.

²⁰⁵ W. Foerster: ThW III (1938) 1088; L. Cerfaux: Recueil L.C.I. (Gembloux 1954) 3-63; O. Cullmann, Christologie 224; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel 120 сл.

²⁰⁶ L. Cerfaux: Recueil L.C.I., 173-188; W. Kramer. Christos. Kyrios. Gottessohn 154-157.

²⁰⁷ W. Thüsing, 225-235.

²⁰⁸ Это относится к наименованиям «Господь», «Спаситель», «Логос», «Агнец Божий» (Ин. 1,29), к понятиям «Богоявление», «Пришествие» и другим словам, распространенным в эллинистическом мире.

²⁰⁹ A. Fcuillet, *L'homme-dieu considéré dans sa condition terrestre: Vivre et penser II* (Paris 1942) 58-79; J. Dupont; P. Bonnard, *L'Épître de S. Paul aux Philippiens* (Neuchâtel 1950) и проч., считающие, что здесь в основе лежит миф о первом человеке...

²¹⁰ L. Krinetzki, 58-67.

²¹¹ O. Cullmann, *Christologie* 178 дал. Автор считает, что в гимне объединены три понятия: Сын Человеческий, раб Божий и Господь, но отвергает близость эллинистическим представлениям, возводя его к древне-христианскому арамейскому псалму. При этом он ссылается на труд: J. Hering, *Kyrios Anthropos: RHPH 16* (1936) 196-209: того же автора: *Le royaume de Dieu et sa venue* (1937) (Neuchâtel² 1959). Автор пытается многие места христологии Павла рассматривать в плане адамологии.

²¹² O. Cullmann, *Christologie* 174-178; E. Brandenburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962) также усматривает за противопоставлением Адам-Христос миф о небесном человеке, но сдержан в вопросе «Сына Человеческого» (131-135). «Сын Человеческий» не играет никакой роли при сотворении мира и не имеет антропогонического значения. Он не имеет ничего общего с Адамом и не обнаруживает черт гностического первого человека-спасителя. Он выдвигает предположение, что в известных иудаистских кругах предикаты небесного человека могли быть перенесены на Адама. См. также: A. Vögtle, *Die Adam-Christus-Typologie: TThZ* 60 (1951) 209-228.

²¹³ R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tübingen⁵ 1965); E. Kasemann, G. Bornkamm, G. Strecker (работы, указанные в 1-м примечании; J. Hering; J. Jervell, *Imago Dei* (Göttingen 1960) 227-231.

²¹⁴ J. Jervell. 228.

²¹⁵ Ibid. 229.

²¹⁶ C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen 1961); W. Kramer, 119 дал.

²¹⁷ E. Schweizer, *Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus: EvTh* 19 (1959) 65-70; *Erniedrigung und Erhöhung* 99; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (Freiburg i. V. 1965) 290-302.

²¹⁸ H.-M. Schenke. *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Göttingen 1962) 120-143.

²¹⁹ Это прежде всего (a priori) относится к Иоанну. См. R. Schnackenburg, цит. соч. 433-447.

²²⁰ L. Cerfaux; J. Jeremias: *ThW V* (1954) 708; L. Krinetzki; H.W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlin 1952): «Павел в гимне о Христе в Филип. 2,5-11 следует раннехристианский традиции, которая находится под влиянием Ис. 53» (98).

²²¹ F. Prat, *La theologie de Saint Paul II* (Paris 1949) 131-189; O. Michel: ZNW28 (1929) 324-333; M. Meinertz, *Theologie des NT II* (Bonn 1950) 62-87; L. Cerfaux, *Le Christ dans le théologie de Saint Paul* (Paris 1951) ed. allem. (Dusseldorf 1964); R. Bultmann, *Theologie des NT* 292-306; V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching* (London 1958) 32-61; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*; D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964) 99-129; E. Guttgemanns, *Der leidende Apostel und Sein Herr* (см. прим. 11).

²²² L. Cerfaux, *Le Christ* 361-374; N.A. Dahl, *Die Messianität Jesu bei Paulus: Studia Paulina in honorem de Zwaan* (Haarlem 1953); W. Kramer, 131-148; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* 213 дал.

²²³ J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Aarhus-Kopenhagen 1954); W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen 1956); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tubingen 1959), пытается показать, что σοφία являлась христологическим титулом у коринфян; H. Schlier: *Die Zeit der Kirche* (Freiburg i. B. 1956) 147-159; *Kerigma und Sophia*, *ibid.* 206-232.

²²⁴ K. Müller, 1 Кор. 1,18-25: BZ 10 (1966) 246-272. «Распятый Христос может проповедоваться Павлом как сила Божия, поскольку в нем проявилась сила Божия воскрешать умерших».

²²⁵ S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la resurrection du Christ selon Saint Paul*: Gr. 39 (1958) 295-318; J.M. Gonzalez Ruiz: *Bibl.* 40 (1959) 837-858; D.M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* 171-173; W. Kramer ук. соч. 26 сл.

²²⁶ H.D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen*: ThLZ 77 (1952) 457-470; A. Wirkenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus* (Freiburg i. B. 1956); I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (München 1961); E. Schweizer: ThW VI (1959) 416-431; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1962) 50-61.

²²⁷ Особенно Бульманн: *Theologie des NT*, а также: *Die Christologie des NT: Glauben und Verstehen I* (Tubingen 1933) 245-267. Критика: P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historischy Jesus* (Gütersloh 1958); E. Guttgemanns, 199-210.

²²⁸ W. Kramer, цит. сочинение 188 дал. Иначе у L. Cerfaux, *Le Christ* 329-343.

²²⁹ H.J. Gabatluilet, *Jesus Christus Haupt der Kirehe - Haupt der Welt* (Zürich 1965). Иначе у N. Kehl. *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967).

²³⁰ E. Schweizer: *EvTh* 19 (1959) 68.

²³¹ K. Romaniuk. *L'amour de Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul* (Rom 1961). O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1955); D. Lereh, *Isaaks Opferung. christlich gedcutet* (Tühingen 1950).

²³² Слово редко встречается в греческой литературе, чаще в надписях. См. A. Deißmann, *Neue Bihelstudien* (Marburg 1897) 66; L. Wenger: *RAC* 1 (1950) 100.

²³³ Декларативный смысл слова ὅτι («посему») хорошо обоснован у А. Duprez. Note sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la filiation du chretien: RSR (1964) 421-431. См. также монографию; L. Zedda, L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo (Rom 1952).

²³⁴ P.G. Wctter, Der Sohn Gottes (Göttingen 1916); L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΩΝ. 2 Bände (Wien 1935/36); W. Bousset, Kyrios Christos (Göttingen⁴ 1935); R. Bultmann, Theologie des NT 133; H. Braun: ZThK 54 (1957) Beiheft, 353.368; L. Cerfaux. Le Christ 341 слл; O. Cullmann. Christologie 299 сл.

²³⁵ F. Hahn. Christologische Hoheitstitel 295-300.

²³⁶ L. Cerfaux. Le Christ 339 слл; O. Cullmann, Christologie 279 слл, F. Hahn. ук. соч. 284-287. Ср. O. Michel-O. Betz, Von Gott gezeugt: Judentum. Urchristentum. Kirche (Berlin 1960) 3-23.

²³⁷ F. Hahn, цит. соч. 289.

²³⁸ 1. Dupont: RSR 35 (1948) 524; L. Cerfaux. Le Christ 330; G. Friedrich. Ein Tauflied: ThZ 21 (1965) 502-516.

²³⁹ 1 Фесс. 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Фесс. 2,1; 1 Кор. 1,7; Филип. 3,20; ср. ἡ ἡμέρα του κυρίου 1 Фесс. 5,2; 2 Фесс. 2,2; 1 Кор. 1,8; 5,5; 2 Кор. 1,14; также - Христос Кол. 3,4; ἡμέρο. Χριστοῦ Филип. 1,6.10; 2,16.

²⁴⁰ W. Thüsing, Per Christum in Deum 246-254.

²⁴¹ Вряд ли мы здесь имеем дело с поворотом на 180°, что пытается доказать F. Hahn. Christologische Hoheitstitel 74-132. См. также W. Kramer, цит. соч. 154-181.

²⁴² P. Neuenzeit. Das Herrenmahl (München 1960).

²⁴³ См. примечание 42; также E. Schweizer: ThW VI (1959) 415 f.; W. Kramer. цит. соч. 163-167.

²⁴⁴ O. Cullmann. Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem (Zürich 1954) 9-27; J.R. Geiselman, Jesus der Christus 67-85; F. Hahn, цит. соч. 93.

²⁴⁵ C.H. Dodd: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan (Haarlem 1953) 96-110.

²⁴⁶ W. Kramer. цит. соч. 172-174.

²⁴⁷ E. Brandenburger, Adam und Christus; O. Kuß, Röm 5.12-21 (Breslau 1930); K. Barth, Christus und Adam nach Röm 5 (Zollikon-Zürich 1952); M. Black. The Pauline Doctrine of the Second Adam: Scottish Journ. of Theol. 7 (1954); E. Best, One Body in Christ (London 1955); F. Lafont: RSR 45 (1957) 481-513; R. Bultmann: ZNW 50 (1959) 145-165; J. de Fraine, Adam et son lignage (Brügge 1959); C.K. Barrett, From First Adam to Last (London 1962); P. Lengsfeld, Adam und Christus (Essen 1965); R. Scroggs. The Last Adam (Oxford 1966).

²⁴⁸ E. Brandenburger, ук. соч. 157. Также Н.-М. Schenke, Der Gott «Mensch» in der Gnosis (Göttingen 1962). Следует осторожно относиться к предположениям о гностических истоках типологии Адам-Христос.

²⁴⁹ Прежде всего у Филона Алекс. Opif. 134; Leg. all. I, 31.42.53; см. также Н. Lietzmann-W. Kümmel, An die Korinther (Tübingen⁴ 1949); J. Jeremias: ThW I (1933) 142 сл.; W. Staerk, Soter (Gütersloh 1933); Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Stuttgart 1938); E. Brandenburger. 117-131.

²⁵⁰ J. Jervell, Imago Dei (Göttingen 1960) 183-194; B. Rey, RSPH Th 48 (1964) 603-629; 49 (1965) 161-195.

²⁵¹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, 135-146.

²⁵² W. Lütgert, Die johanneische Christologie (Gütersloh² 1916); A. E. Rawlinson, The N.T. Doctrine of Christ (London ³1949); J. Schneider, Die Christusschau des Joh. Evangeliums (Berlin 1935); E. Gaugler: Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche (München 1936) 34-67; G. Sevenster, De Christologie van het N.T.; J. Dupont, Essais sur la christologie de St. Jean (Brügge 1951); C.H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge 1953); J.E. Davey, The Jesus of St. John (London 1958); S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie (Göttingen 1957); Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden (Stuttgart 1960); E.M. Sidebottom, The Christ of the Fourth Gospel (London 1961); F.-M. Braun, Messie, Logos et Fils de l'Homme - Recherches Bibliques VI (Louvain 1962) 133-147; Jean le Théologien III (Paris 1966).

²⁵³ R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Freiburg i. B.³ 1965). В этом прологе незаметна антигностическая тенденция.

²⁵⁴ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I, 200-207.

²⁵⁵ R. Schnackenburg, цит. соч. 257-269; 290-302; J. Jeremias, The Central Message of the N.T. (London 1965) 71-90; R.E. Brown, The Gospel according to John (New York 1966) 519-524.

²⁵⁶ Ср. Иоан. 12,23; 13,1; 17,1. Н. van den Bussche: Coll Gand 2 (1952) 5-16; W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu (Münster 1960); R.E. Brown, 517 дал.

²⁵⁷ F. Mußner, ZΩH. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium (München 1952).

²⁵⁸ Иоан. 1,41; 4,25-29; 7,26.31.41; 10,24; 12,34; ср. 1,20.25. R. Schnackenburg: Neutestamentliche Aufsätze (Regensburg 1963) 240-264.

²⁵⁹ J. Giblet. Jesus et le «Père» dans le IV^e Evangile = Recherches Bibliques III (Louvain 1958) 111-130.

²⁶⁰ E. Haenchen: NTS 9 (1962/63) 208-216.

²⁶¹ W. Lütgert, указ. соч. 50-53.

²⁶² Это свидетельство истолковывалось некоторыми отцами Церкви как относящимся к внутренней жизни Божества (Афанасий Вел., Григорий Богослов), другими - к единению ипостасей (естеств) (Кирилл Алекс., Иоанн Златоуст, Августин). Однако в этих догматических объяснениях недостаточно учитывается путь Иисуса к Отцу. Превосходство Отца заключено не в существе, но в действиях. Некоторые отцы согласны с мыслью о подчиненности Иисуса Богу Отцу в период Его земной деятельности (Дидим Слепой фрагм. 17: J. Reuß, *Johannes-Kommentar* aus der griechischen Kirche (Berlin 1966) 184 дал.

²⁶³ A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg² 1957), 209.

²⁶⁴ R. Schnackenburg: *Bibel und Leben* 7 (1966) 165-180.

²⁶⁵ R. Schnackenburg, указ. соч. 256. Та же самая проблема возникает в отношении 3,13, где во многих манускриптах имеется дополнение; «Сын Человеческий» (Который на небе). Некоторые отцы усматривают в этом указание на два естества во Христе.

²⁶⁶ R.H. Fuller, *The Foundations of N.T. Christology* (London 1965).

²⁶⁷ R. Schnackenburg: *NTS* 11 (1964/65) 123-137; A.J.B. Higgins, *Menschensohn-Studien* 21-48. Влияние мифа о человеке хорошо исследовано у Е.М. Sidebottom, указ. соч. 69-136.

²⁶⁸ R. Bultmann. *Das Evangelium des Johannes*. Против этого мнения: J. Blank. *Krisis* (Freiburg i. B. 1964) 158-164; A.J. Higgins, указ. соч. 32-35 (считает, что это изречение Иоанном заимствовано).

²⁶⁹ C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen 1961); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 433-447.

²⁷⁰ P. Borgen, *Bread from Heaven* (Leiden 1965). Автор различает здесь традицию «хагады» (1-27), проповедь (28-58) и влияние «мидраш» (59-98).

²⁷¹ G. Iber, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im N.T.* (Hcidelberg 1953); H.M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Göttingen 1962).

²⁷² E. May, *Ecce Agnus Dei!* (Washington 1947); C.K. Barreth: *NTS* 1 (1954/55) 210-218; S. Virgulin: *Scripture* 13 (1961) 74-80; R.E. Brown, *The Gospel acc. to John* 58-63.

²⁷³ R. Borig, *Der wahre Weinstock* (München 1967).

²⁷⁴ J. Behm: *ThW V* (1954) 798-812; O. Betz, *Der Paraklet* (Leiden 1963); M. Miguéns, *El Paraclito* (Jérusalem 1963); G.W. Locker: *EvTh* 26 (1966) 565-579; R.E. Brown: *NTS* 13 (1966/67) 113-132.

²⁷⁵ H. Windisch, *Die fünf joh. Parakletsprüche: Festgabe für A. Jülicher* (Tübingen 1927); S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie* 142-158.

²⁷⁶ J. Bchm: ThW V, 810; O. Betz, указ. соч. 36-116. Этот автор исходит из идеи суда, а древнейшими заступниками являются патриархи и Моисей, но прежде всего архангел Михаил.

²⁷⁷ Давно дискутируется вопрос, исполняется ли для евангелиста пришествие Духа в слове Иисуса в день Воскресения (Иоанн 20,22; Св. Дух без артикля). Многие экзегеты предполагают, что Иисус возвращается в образе Св. Духа. Противного мнения придерживается D.E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschato»-logy in the Gospel of John* (Kampen/Niederl. 1959) 67-76.

²⁷⁸ A. Wikenhauser, *Einleitung in das N.T.* (Freiburg i. B. 1961); J. Cantinat: *Einleitung in die Heilige Schrift II* (Wien 1964); K.H. Schelkle. *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (Freiburg i. B. 1961). Иные выражают мнение, что 1-е послание Петра принадлежит иному автору: W.G. Kümmel. *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1964).

²⁷⁹ A. Wilkenhauser. указ. соч. 318-324; J. Schmid: *LthK VIII* (1963) 155-158.

²⁸⁰ H. Preisker. H. Windisch. *Die Katholischen Briefe* (Tübingen³ 1951): M.-E. Boismard: *RB* 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183. Отклик пасхальной литургии здесь видит F.L. Cross, *I Petr, a Paschal Liturgy* (London 1954). Критикуют это мнение: C.F.D. Moule: *NTS* 3 (1956/57) 1-11; T.C. Thornton: *JThS* 12 (1961) 14-26. Многие комментаторы усматривают здесь наставление для новообращенных с добавлением литургических фрагментов.

²⁸¹ G. Dautzenberg; *BZ* 8 (1964) 262-276.

²⁸² O. Betz: *ZNW* 48 (1957) 49-77; J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer II* (München 1960); J.H. Elliot, *The Elect and the Holy* (Leiden 1966) 23-36; J.M. Ford: *BZ II* (1967) 109-116.

²⁸³ J. Blinzler: *Episcopus* (Regensburg 1949) 49-65; J.H. Elliott, указ. соч. 159-179.

²⁸⁴ R. Bullmann, *Bekenntnis - und Liedfragmente im 11. Petrusbrief*.

²⁸⁵ A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (München 1962).

²⁸⁶ H. Windisch: *ZNW* 34 (1935) 213-238; G. Sevenster. *De Christologie van het N.T.*

²⁸⁷ M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 74-78, 108-110.

²⁸⁸ E. Pax. *Eiphanic* (München 1955). Автор считает, что это выражение относится прежде всего к второму Пришествию.

²⁸⁹ σφζαiv 7 раз; σωτηρία 2 раза; σωτηριот 1 раз (Тит. 2,11) См. W. Foerster: *ThW III* (1964) 1009-1012. В пастырских посланиях слово «Спаситель» подчеркивает прежде всего универсальность спасительного плана Божия в противовес лжеучениям.

²⁹⁰ H. Windisch. указ. соч. 225 дал; M. Dibelius-H. Conzelmann отн. Тит. 2,13.

²⁹¹ C. Spieq. Les Epitres Pastorales (Paris 1947); M. Meinertz. Die Pastoralbriefe des heil. Paulus (Bonn 1931); J. Freundorfer, Die Pastoralbriefe: RNT 7 (Regensburg 1959) 302; O. Cullmann. Christologie; R.E. Brown: Theol. Studies 26 (1965) 556.

²⁹² M. Dibelius-H. Conzelmann. указ, соч.; J. Jeremias: N.T. Deutsch 9 (Göüngen 1963).

²⁹³ R. Bullmann. Theologie des N.T.

²⁹⁴ A. Oepke: ThW IV. 623, 10.

²⁹⁵ J. Jeremias: ThW I (1933) 143, 23-30; E. Brandenburger, Adam und Christus (Neukirchen 1962); M. Dibelius-H. Conzelmann, указ, соч.; O. Culmann, Christologie 169-186.

²⁹⁶ H. Zimmermann, Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes (Paderborn 1964).

²⁹⁷ F. Büchsel, Die Christologie des Hebräerbriefes (Gütersloh 1922); C. Spicq, L'Epitre aux Hebreux 1 (Paris 1952); G. Schille: ZNW 46 (1955) 81-109; O. Cullmann, Christologie 88-104; Teodorico da Castel S. Pietro: Gr 39 (1958) 319-334; O. Kuß, Der Brief an die Hebräer (Regensburg 1966) 143-152.

²⁹⁸ H. Langkammer: VZ 10 (1966) 273-280.

²⁹⁹ Спорным остается толкование 6-го стиха: Куда отнести *πάλιν*, к *λέγει* или к *εἰσυύγη*? Когда был введен Первородный во вселенную? Это не может быть время рождения Иисуса (в отличие от мнения греческих отцов Церкви), так как после рождения Он был унижен пред ангелами (2,9). Едва ли речь может идти и о моменте второго пришествия. Скорее всего, это относится ко времени прославления после крестной смерти См. Н. Windisch, Der Hebräerbrief (Tübingen 1931); F.J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung (München 1955).

³⁰⁰ W. Thüsing: BZ 9 (1965) 1-17.

³⁰¹ Все своеобразие мышления и образов послания к Евр. хорошо показано у: F.I. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung (München 1955). В частности автор говорит: «Отождествление изначально небесного мира и эсхалогического нового творения ведет к целому ряду плодотворных богословских мыслей... (63).

³⁰² E. Käsemann, Das Wandernde Gottesvolk (Göttingen 1957).

³⁰³ J. Jeremias: ZNW 44 (1952/53) 107-111; M. Rissi: ThZ II (1955) 28-45. (земной путь Искупителя тоже сопровождается Его первосвященническим служением); G. Schille. указ. соч. 97 дал; G. Braumann: ZNW 51 (1960) 278-280; G. Friedrich: ThZ 18 (1962) 95-115; Th. Boman: NTS 10 (1963/64) 261-271; E. Gräßer: ZNW 56 (1965) 63-91.

³⁰⁴ Слово *τελειούν* имеет в послании к Евреям разнообразное значение. Ср. Н. Windisch, Der Hebräerbrief 44-46; O. Michel, Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit (Gotha 1934/35); E. Käscmann, указ. соч. 82-90 (достигший небесной цели в духе гностического мифа об искупителе); A. Wikgren: NTS 6 (1959/60) 159-167; P.J. du Plessis. ΤΕΛΕΙΟΣ. *The Idea of Perfection in the N.T.* (Kampen/Niederlande

1459): G. Delling: ThW VIII (1965) 83-85. Судя по всему, слово имеет эсхатологически-культовое значение.

³⁰⁵ G. Kittel: ThW II (1935) 393; F.W. Eltester, Eikon im N.T. (Berlin 1958).

³⁰⁶ T.F. Torrance: Verbum Caro II (1957) 28-40; G. Delling: NovT 3 (1959) 107-137; S. Läubli: ThZ 16 (1960) 359-378; M.H. Shepherd. The Pascal Liturgy and the Apocalypse (Richmond 1960); P. Prigent, Apocalypse et liturgie (Neuchâtel 1964).

³⁰⁷ G. Sevenster, De Christologie 270-281; R. Gutzwiller, Herr der Herrscher (Einsiedeln) 1951; E. Schmitt: ThQ 140 (1960) 257-290; T. Holtz: TU 85 (Berlin 1962); H. Zimmermann: Unio Christianorum (Paderborn 1962) 176-197; J. Comblin. Le Christ dans l'Apocalypse (Paris 1965).

³⁰⁸ H. Strathmann: ThW IV (1942) 499-506; N. Brox, Zeuge und Märtyrer (München 1961); T. Holtz, указ. соч. 55-57; J. Comblin, 132-167. Новые авторы, особенно Comblin, обоснованно подчеркивают, что *μαρτυρία*. Иисуса в Апокалипсисе также еще не носит позднейшего значения «засвидетельствование кровью». Иисус является свидетелем благодаря той миссии, которую Он исполняет в мире теперь и исполнит и в будущем.

³⁰⁹ A.T. Nikolainen: NTS 9 (1962/63) 351-361; L. Poirier: L'Eglise dans la Bible (Montréal 1962) 129-142; L. Cerfaux, L'Eglise dans l'Apocalypse: Rech. bibl. VII (Löwen 1965) 111-124.

³¹⁰ T. Holtz, указ. соч. 109-128; J. Comblin, указ. соч. 62 дал.

³¹¹ Греческое слово *πρόβατον* в христологическом плане встречается лишь один раз в Деян 8,32 в виде цитаты из Ис 53,7; в прочих случаях употребляется лишь во множественном числе в экклезиологическом смысле.

³¹² T. Holtz, ук. соч. 39-47; J. Comblin, ук. соч. 20-47.

³¹³ Мы здесь не занимаемся выяснением того, что символизирует небесная жена: чистый символ народа Божия или же собственно Мать Мессии — Деву Марию. См. A. Feuillet, L'Apocalypse (Paris 1963); J. Michel: BZ 3 (1959) 301-310; J.E. Bruns: CBQ 26 (1964) 459-463. К истории толкования: P. Prigent, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse (Tübingen 1959).

³¹⁴ A. Feuillet: ZNW 57 (1966) 229-259.

³¹⁵ T. Holtz, ук. соч. 146 дал.

³¹⁶ R. Schnackenburg. Gottes Herrschaft und Reich 240-245.

³¹⁷ На ветхозаветные поздне-иудаистские корни этого образа указывает наименование невесты «женой» и слияние образов жены и города. См. E.-B. Allo. Saint Jean. L'Apocalypse (Paris³ 1933). J. Jeremias: ThW IV. 1098 сл. Предположение, что в основе этого представления лежит гностический миф об искупителе, кажется мало обоснованным.

³¹⁸ R.P. Casey : JThS NS 9 (1958) 253-277.

³¹⁹ См. с. 251, прим. 38.

³²⁰ P.P. Cascy. 277.

³²¹ R. Bultmann. Gesammelte Aufsätze (Tübingen 1933).

³²² R. Bultmann. Die Christologie des NT, 130, 178, 303-306.

³²³ Beiheft 2 zur ZThK 58 (1961) 3-18. Последующие ссылки отсюда; ZThK 54 (1957) 341-377: «Основной феномен деятельности земного Иисуса - парадоксальное сочетание радикального требования и безграничного доверия». (349).

³²⁴ E. Fuchs: Glaube und Erfahrung (Tübingen 1965). Фукс пытается обнаружить новое экзистенциальное понимание у Самого «исторического Иисуса», расценивая Иисусово благовестие «языком ситуации»: «Иисус не претендует на особое положение перед Богом, но считает Себя свидетелем новой ситуации, того понимания Божия владычества, которое было свойственно Его времени» (244); «все напряжение веры во Христа может быть резюмировано так: вера активно участвует в спасительном свершении, так как верующий человек в своем воображении говорит и делает то, что говорит и делает Бог» (293).

³²⁵ E. Kasemann: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen) 1964).

³²⁶ Christologische Hoheitstitel 23-32. Далее ссылки на этот труд в тексте цифрами в скобках.

³²⁷ F. Hahn. ук. соч. 124: «κυρότης прославленного в эллинизированном иудеохристианстве было явно адоптивным и функциональным» .

³²⁸ F. Hahn, 404.

³²⁹ R.H. Fuller. The Foundations of N.T. Christology (London 1965) 130. Следующие ссылки в тексте цифрами в скобках.